# Das Christenthum

und

# die Einsprüche seiner Gegner.

## Eine Apologetik für jeden Gebildeten.

Von

Dr. Christian Hermann Vosen,

Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium zu Köln.



Dritte, verbesserte Auflage.

Mit erzbischöflicher Approbation.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1870.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

# Vorrede zur zweiten Auflage.

Die gegenwärtige Schrift ist nicht als streng-theologische Apologetik für den Gebrauch der Fachgelehrten, aber auch nicht als eine sogenannte populäre Vertheidigung des Christenthums für das Volk im Großen zu betrachten. Sie hat vielmehr durchweg den Nichttheologen von akademischer Bildung bei ihrer Darstellungsart im Auge, ohne gerade ihren Leserkreis ausschließlich auf solche zu begrenzen, die wirkliche Universitätsstudien zu machen Gelegenheit hatten. Sind ja die Mittel, den erwähnten Grad gründlicher Befähigung für's Nachdenken zu erreichen, nicht gerade ausschließlich an das Universitätsleben gebunden. Das Buch bildet gleichsam den ersten Theil einer Theologie für Nichttheologen, und enthält, diesem Zwecke entsprechend, nicht die Erörterung confessioneller Streitfragen, sondern nur die Besprechung all' derjenigen theologischen Fragen, welche der an die Menschwerdung Gottes glaubende Christ, mag er Katholik oder Protestant sein, dem Ungläubigen gegenüber zu vertheidigen hat.

Nicht nur für den Gläubigen, sondern auch für den Zweifler und den Ungläubigen soll das Buch dienen und es wendet sich überall einfach an das ruhige Nachdenken des Lesers, nicht an sein Gemüth, denn es soll überzeugen ohne den Schein wohlgemeinter Bestechung des Gefühles. Der redliche und zu ernstem Nachdenken geneigte Ungläubige wird nur dankbar dafür sein können, wenn ihm der gläubige Freund ein Buch in die Hand gibt, in welchem er die Fragen des Glaubens ohne Schmuck

mit wissenschaftlichem Ernste behandelt findet, zumal da diese Behandlung zugleich in verhältnißmäßiger Kürze und ohne Kränkung der Andersdenkenden durchgeführt ist. Unser offenes Bestreben, den Gegner zu uns herüberzuziehen, kann diesem nur als Beweis liebender Theilnahme gelten, selbst wenn er von dessen Fruchtlosigkeit voraus überzeugt zu sein glaubt.

Grundsätzlich habe ich alle Formen des Unglaubens besprochen, und bin keiner Schwierigkeit, keinem einzigen beachtenswerthen Zweifel ausgewichen. Ich habe dieselben vielmehr alle in ihrer ganzen Stärke vorgetragen, und ebenso schroff und unverhüllt die jedesmaligen Behauptungen des christlichen Glaubens ihnen gegenübergestellt. Der Ungläubige soll sich nicht beklagen, daß die Ansichten und die Gründe seiner Partei entstellt, abgeschwächt oder verschwiegen worden seien, und ebenso wenig will ich vom Gläubigen die Beschuldigung erwarten, daß ich irgendwie mit dem Rationalismus parlamentirt hätte.

Die Grundeinrichtung, wie sie in der 1861 erschienenen ersten Auflage da war, ist in dieser zweiten Auflage im Ganzen beibehalten. Zahlreiche Verbesserungen im Einzelnen sind in allen Theilen angebracht worden, namentlich hinsichtlich der Klarheit des Ausdruckes. Die Ausstellungen der verschiedenen Recensenten habe ich gewissenhaft geprüft und gerne beachtet, so weit sie mir berechtigt schienen. Die einzige wesentliche Abänderung der frühern Anordnung besteht darin, daß ich die Besprechung der biblischen Schöpfungsgeschichte und der Einheit des Menschengeschlechtes aus dem bisherigen Zusammenhange ausgeschieden und in einem Anhange angebracht habe. Diese Fragen sind nämlich anderer Natur als die übrigen Stoffe des Buches. Sie gehören als auf rein positive Bibelberichte bezüglich nicht in die Reihe dessen, was die verschiedenen philosophischen Systeme mit dem Christenthum in Kampf bringt, und ebenso wenig in die Reihe dessen, was von der historischen Kritik angezweifelt wird. Nur die Naturwissenschaften stehen hier dem Gegner als Kampfmittel zu Gebote, und diese liegen manchen Lesern mehr ferne. Eine abgesonderte Behandlung dieser Gegenstände schien

mir daher angemessener. Statt der in der ersten Auflage bei der Besprechung der Schöpfungsgeschichte gegebenen mehr allgemein gehaltenen Uebersicht der verschiedenen möglichen Vertheidigungsversuche, schien es mir besser, ganz bestimmt nur die eine einzige Beseitigung der hier aufgeworfenen Einsprüche durchzuführen, die ich persönlich für die allerangemessenste halte. Eine Kritik der übrigen Erklärungsversuche schien mir für den Zweck des Buches überflüssig.

So möge das Buch unter Gottes Schutz zum zweiten Male seine Wanderung durch unser Vaterland antreten, und noch weiterhin so günstige und wohlwollende Aufnahme finden, wie es sie seit drei Jahren vielfach gefunden hat.

Köln, im Monat Mai 1864.

**Der Verfasser.**

---

## Vorrede zur dritten Auflage.

Die neue Auflage hat mich nicht zu wesentlichen Veränderungen, sondern nur zu vielfachen Verbesserungen im Einzelnen veranlaßt. Man hat von mir bei dieser Gelegenheit im Anhange eine Besprechung des Darwin'schen Systemes erwarten zu dürfen geglaubt. Ich versuchte diesem Wunsche zu entsprechen, fand mich aber dabei so sehr in eine Menge von Einzelnheiten aus der Naturwissenschaft hineingezogen, daß diese Besprechung das Maaß überschritt, welches ihr nach dem Plane meiner ganzen Schrift zugewiesen werden durfte. Der Vortheil, den dieser Zusatz dem Hauptzwecke unserer Apologetik bringen konnte, ist in der That sehr untergeordneter Art. Wir können nämlich ohne Nachtheil zugeben, daß, abgesehen vom Faktum der erschienenen Offenbarung

Gottes, die bloße Naturwissenschaft für sich allein sich durch die Darwin'sche Annahme befriedigt finden mag; und nur eine Annahme, eine bloße Hypothese ist und bleibt ja das Ganze. Die ausdrückliche Behauptung, daß unzweifelhaft der Hergang der Entwicklung der organischen Wesen auf Erden nur so und nicht anders stattgefunden haben könne, wagt ja kein ruhig denkender Naturforscher auch unter den Ungläubigen. Dem gläubigen Forscher wird allerdings seine begründete religiöse Ueberzeugung diese Annahme Darwins verbieten, ohne daß dabei die Gründe, welche scheinbar für dieselbe sprechen, stark genug wären, ihm das Festhalten an seinem Glauben streng wissenschaftlich unmöglich zu machen. Gefahr für den Glauben des weniger Erfahrenen bringt die Darwin'sche Theorie nur, insofern sie einen brauchbaren Nothbehelf in den logischen Verlegenheiten des Materialismus bilden kann, obwohl sie bekanntlich nicht zwingt, den Materialismus selbst anzunehmen. Wir glauben nun in der directen Widerlegung des Materialismus unsere Schuldigkeit so ausführlich erfüllt zu haben, daß wir uns nicht noch zu dieser Nebenaufgabe einer besonderen Widerlegung des Darwin'schen Systemes verpflichtet halten, zumal hier nur ein nie endendes Abschlagen der nachwachsenden Köpfe des antichristlichen Mißbrauches der Naturwissenschaft eintreten müßte. Ist der Materialismus selbst als unhaltbar an sich anerkannt, was hilft ihm dann das Darwin'sche System und die vorübergehende Liebhaberei an der Affenverwandtschaft, in deren Dienst, ganz gegen die Absichten Darwins, diese Theorie benutzt wurde.

Köln, im November 1869.

**Der Verfasser.**

# Inhalt.

## Erstes Kapitel.

### Kurzgefaßte Vertheidigung des Christenthums als Einleitung.



## Zweites Kapitel.

### Von der Natur des christlichen Glaubens und von seiner Stellung gegenüber der Wissenschaft.

## Drittes Kapitel.

### Gründe des Unglaubens.



## Viertes Kapitel.

### Die Lehre von der Geistigkeit der Seele und ihr Gegensatz, der Materialismus.

## Fünftes Kapitel.

### Vom Dasein Gottes.



## Sechstes Kapitel.

### Von der Wesenheit des Unendlichen und den göttlichen Eigenschaften.



## Siebentes Kapitel.

### Die Erschaffung der Welt.



## Achtes Kapitel.

### Das Menschengeschlecht.



## Neuntes Kapitel.

### Von der göttlichen Vorsehung.

## Zehntes Kapitel.

### Von der ewigen Vergeltung.



## Elftes Kapitel.

### Die christlichen Glaubensgeheimnisse.

## Zwölftes Kapitel.

### Das Geheimniß der heiligen Dreifaltigkeit.



## Dreizehntes Kapitel.

### Das Geheimniß der Erbsünde.



## Vierzehntes Kapitel.

### Das Geheimniß der Menschwerdung.



## Fünfzehntes Kapitel.

### Die Menschwerdung ihrem historischen Charakter nach.



## Sechzehntes Kapitel.

### Die Wunder Jesu.

## Siebenzehntes Kapitel.

### Natürliche Auctorität der historischen Schriften des neuen Testamentes.



## Anhang.

# Erstes Kapitel.

## Kurzgefaßte Vertheidigung des Christenthums als Einleitung.

### §. 1.

### Anknüpfungspunkt für die Verständigung mit dem Gegner.

Letzter Rest der Wahrheit. — Anfang der Verständigung. — Scheu der Gläubigen vor Besprechung des Unglaubens. — Diese Besprechung im Interesse der Liebe. — Der heutige Unglaube als Erbschaft der Vorfahren. — Vergiftung unserer geistigen Atmosphäre. — Gute Gesinnung bei Ungläubigen. — Unverbesserliche. — Weitester Abstand vom Glauben. — Das Selbstbewußtsein. — Anthropologie statt Theologie. — Materialismus. — Letzter Punkt der Gemeinschaft. — Das Gewissen. — Apologetik in nuce.

Glaube und Unglaube scheiden die Menschheit in einer alle Verhältnisse durchdringenden Spaltung. Diesen Kampf, dem kein denkender Mensch gleichgültig zusehen kann, mit dem Lichte der gläubigen Vernunft zu beleuchten, ist die Aufgabe dieses Buches. Wo haben wir nun hiefür den Ausgangspunkt zu wählen, um unsere Besprechung am zweckmäßigsten zu beginnen?

Es ist eine unveräußerliche Eigenthümlichkeit der Wahrheit, daß das letzte Bruchstück, welches der Mensch von derselben noch in der Hand behält, die Möglichkeit zuläßt, bei richtiger Denkthätigkeit und gehöriger Benutzung aller uns zu Gebote stehenden Mittel, den vollen Besitz des verlorenen Ganzen wieder herzustellen. Da nun selbst bei den größten Verirrungen des Menschengeistes immer noch irgend ein Rest von wirklicher Wahrheit mitten unter den Irrthümern verborgen liegen wird, so muß Alles darauf ankommen, gerade diesen Rest richtig herauszufinden, um alsdann auf ihn den Versuch des Wiederaufbaues der ganzen Wahrheit zu begründen. Daher ist es bei der wissenschaftlichen Verhandlung mit denjenigen, welche unsern Ansichten nicht beistimmen, von großer Wichtigkeit, daß wir vorerst genau zusehen, welcher

Theil unserer eigenen Ueberzeugungen thatsächlich noch in den Ansichten unserer Gegner Anerkennung findet. Haben wir diesen noch vorhandenen Rest beiderseitig anerkannter Wahrheit klar herausgefunden, so wird sich dort der natürliche Boden ergeben, auf welchem allein wir für die weitere Besprechung mit Sicherheit Stand fassen können. Die Aufgabe, die wir gegenwärtig unternehmen, beginnt folglich damit, daß wir durch alle Abstufungen des Unglaubens hinuntersteigend in der tiefsten Tiefe des vorfindlichen Abgrundes beachten, welcher letzte Strahl der uns durch Gottes Gnade zu Theil gewordenen Wahrheit dort noch in die Gedanken des Ungläubigen hineinfällt. In dieser letzten Gemeinsamkeit menschlichen Denkens und Fühlens wollen wir als Menschen mit Gottes Hülfe den Menschen wieder suchen, wenn ihn der Unglaube auch noch so weit von uns entfernt hat.

Sollte man aber nicht vor diesem Versuche zurückschrecken, wenn man in die Tiefe jenes grauenvollen Risses recht hineinschaut, der in der neuern Zeit die Ungläubigen von den Gläubigen in der denkenden Menschheit trennt? Sollte man nicht die Scheu eines frommen Unwillens begreiflich und wohlberechtigt finden, wenn dem Gläubigen zugemuthet wird, daß er jene Einwürfe der Ungläubigen anhören und besprechen soll, die ihm wie eine herzzerreißende Lästerung der erhabensten Gegenstände seiner religiösen Verehrung das Gemüth aufregen? — Alle derartigen Aufregungen werden wir indessen abweisen müssen, wenn wir auch nur das Eine bedenken, daß nach dem wahren Geiste des Christenthums bei unauslöschlichem Haß gegen den Irrthum eine eben so unvertilgbare Bruderliebe gegen die Irrenden uns zur Thätigkeit antreiben muß, wo wir nach unserer Ueberzeugung sehen, daß dieselben in Gefahr schweben, als Opfer des Irrthums ihr Heil zu verlieren. Wo auch fände sich für die christliche Liebe ein würdigeres Feld der Anstrengung, als da, wo es sich nicht um die Pflege leiblicher Krankheit und Noth, sondern um die Rettung des Seelenheiles unserer Nächsten handelt, wo nicht eine vergängliche Gabe von den Gütern des irdischen Lebens dem hülfsbedürftigen Bruder darzureichen ist, sondern der höchste Schatz, den wir auf Erden besitzen, der Schatz der Wahrheit? Achten wir jene Anstrengungen mit Recht so hoch, welche die begeisterte Liebe aufbietet, um fernen Heidenvölkern die Gaben der Wahrheit und des Heiles zu bringen, um wie viel mehr muß uns die Anstrengung am Herzen liegen, wo wir im eignen Volksstamme, in der eignen Gemeinde, ja im Kreise der eignen Angehörigen eine derartige Liebe zu üben den Anlaß finden.

Wird es bei dieser Bedeutsamkeit der erwähnten Liebesübung noch nothwendig sein, auf die etwaige Bemerkung zu antworten, daß man den Ungläubigen sich selbst überlassen könne, weil er nur durch eigene Schuld die Wahrheit, die er früher besaß, verloren habe und daher auch keine Hoffnung auf wirklichen Erfolg einer derartigen Bemühung um sein Heil biete? Es wird sich uns im Verlaufe unserer Erörterungen an geeigneter Stelle die Gelegenheit ergeben, die Entstehungsgründe des Unglaubens genauer zu beleuchten und dort auch den Antheil zu beurtheilen, den dabei eignes Verschulden haben kann. Hier begnügen wir uns, zur Abwehr jener Scheu des Gläubigen gegen die Erörterung der Fragen des Unglaubens nur an Einen Punkt zu erinnern. Bedenken wir nämlich, daß unsere Zeitgenossenschaft aus den Enkeln des ungläubigen Jahrhunderts besteht. Die ganze geistige Atmosphäre, in der wir athmen und leben, ist durch zahllose Anstrengungen so vieler Jahre allerorts vom Unglauben vergiftet, der von tausend Lehrstühlen ununterbrochen und nach dem Ausdrucke des Evangeliums oft genug „während die Leute schliefen" seinen giftigen Samen ausstreuen konnte. Eine unübersehbare, bis in alle Volksschichten eindringende und oft genug durch alle Reize blendende Thätigkeit der Presse wirkt schon so lange in diesem Geiste mit ungehinderten Kräften. Beispiel und Umgang treten hinzu, so daß mancher Mensch namentlich in den gefährlichsten Jahren seiner Entwicklung sich in der eignen Familie und in seiner ganzen Umgebung nur von glaubensfeindlicher Richtung beeinflußt findet. Urtheilen wir daher nicht vorschnell, wo wir die Enkel jene Uebel fortschleppen sehen, die in der Verirrung ihrer Vorfahren entstanden sind. Und wie viele Beispiele belehren unsere Erfahrung über die Vorzüge der Gesinnung so vieler neben uns lebenden Ungläubigen. Es würde daher wohl wenig schaden, wenn wir zuletzt das Geständniß ablegen müßten, unser Vertrauen sei hier zu groß, unser Mißtrauen zu selten gewesen. Wir irren sicher nicht in schädlicher Weise, wenn wir den Glauben an die Aufrichtigkeit der Gesinnung recht vieler Ungläubigen mit einer von der Liebe eingegebenen Ausdauer festhalten. Was schadet es uns denn, wenn unser guter Wille auch oft und oft den mühevoll ausgestreuten Samen nicht in erwünschter Weise aufgehen sieht? Das Vertrauen auf den Werth des Bodens tief unten im Menschenherzen dürfen wir uns eben so wenig entreißen lassen, als die Ueberzeugung vom hohen Werth der Wahrheiten, die wir ausstreuen, und von der göttlichen Kraft der Gnade, die uns dabei vorausgeht, beisteht und nachwirkt.

Allerdings läßt es sich nicht verkennen, daß in manchen Fällen der Unglaube nicht durch die Verirrung des Denkens entstanden ist, daß dieses Uebel vielmehr oft durchaus als das Ergebniß practischen Hasses gegen alles Höhere angesehen werden muß, während es sich nur mühevoll und unredlich hinter den Schein wissenschaftlicher Gründe zu verbergen trachtet. Da wo sich nur der abgestandene Voltairismus des vorigen Jahrhunderts in der Neuzeit noch unter dem Namen der Philosophie geltend machen will, mögen wir allerdings wissenschaftliche Erörterung meist als nutzlose Mühe betrachten. Diese Abart von Philosophie läßt sich in ihrem Kerne der alten Anschauung der Assassinen des Morgenlandes gleichstellen, die auf den bekannten Spruch des Alten vom Berge hinausläuft: „Nichts ist wahr und Alles ist erlaubt." Sehen wir von dieser Klasse der Gegner ab, und verfolgen wir mit unserm Blicke statt dessen die Stufenreihe derjenigen Ungläubigen, bei denen unsere Voraussetzung aufrichtiger Gesinnung nicht ohne Weiteres unvernünftig genannt werden muß.

Unter denen, die den Christenglauben ihrer Jugend in den Irrgängen moderner Wissenschaft einbüßten, haben wir den allerweitesten Abstand von unserer Glaubensüberzeugung bei jenen vor uns, deren Grundanschauung sich in der Behauptung ausspricht: die Theologie müsse sich überall in Anthropologie auflösen, d. h. nicht Gott und die Schöpfung seien eigentlicher Gegenstand des Forschens, wie die christliche Theologie irrthümlich behaupte, sondern einzig und allein der Mensch. Bei dem ersten ernstlichen Versuche wahrhaft philosophischen Denkens müsse der Glaube an die Schöpfung verschwinden und Pantheismus eintreten, beim zweiten Versuche verschwinde der letzte Gedanke an die Gottheit im vollkommenen Atheismus. Nur der Mensch und einzig allein der Mensch bilde den wahren Gegenstand des an der Wirklichkeit festhaltenden und in ihr allein fortschreitenden Forschens. Den Menschen ganz und richtig verstehen und für sein wirkliches Glück richtig sorgen, darin beschließe sich die höhere Aufgabe des Denkens und Lebens. Diese Aufgabe habe das Christenthum so völlig mißverstanden, daß man meistens die Wahrheit genau treffe, wenn man von den charakteristischen Behauptungen des Christenthums geradezu das Gegentheil behaupte. — So endigt denn diese Art von Philosophie meistens mit den bekannten Behauptungen des modernen Materialismus.

Man wird auf den ersten Blick sich fragen: Sollte denn in diesem so weit vom Christenthum abstehenden Systeme noch irgend ein Gedanke

sich vorfinden, den dasselbe in der That gemeinschaftlich mit dem Christenthum anerkännte, und der auf diese Weise den ersten Anknüpfungspunkt zu weiterer Verständigung bieten dürfte? Allerdings findet sich auch hier noch eine solche gemeinschaftlich anerkannte Wahrheit. Diese unsere Gegner wollen, wie gesagt, es sich zur Aufgabe stellen, nur den Menschen zu betrachten; eine Betrachtung, die für den Christen auf dem vollen Standpunkte seines Glaubens zum Mindesten nicht von geringerer Wichtigkeit ist, als für diese seine Gegner. Allein darauf wird hierbei Alles ankommen, daß alsdann der Mensch nicht einseitig und ungenau, sondern allseitig und klar angesehen werde, wie er wirklich in allen seinen gegebenen Eigenthümlichkeiten und Verhältnissen erscheint. Gerade darum, so behaupten wir, sind seine Gegner in die folgenreichsten Irrthümer gerathen, weil sie eben diese Vollständigkeit der Betrachtung des Menschen versäumt haben.

Nehmen wir nun, ohne uns augenblicklich an jenen Fehlern der Gegner weiter zu stören, irgend einen Punkt heraus, den dieselben sicher noch mit uns als unläugbare Eigenthümlichkeit der Menschennatur anerkennen. Einen solchen Punkt finden wir offenbar im menschlichen Selbstbewußtsein. Mag der Materialist den geistigen Charakter der Seele läugnen, immerhin muß er die Thatsache anerkennen, daß der Mensch als Mensch das Selbstbewußtsein in sich trägt, wie unerklärlich dasselbe auch für die materialistische Anschauung bleiben mag. Ist aber das Selbstbewußtsein als gemeinschaftlich anerkannte Thatsache zugegeben, so steht uns nun die Untersuchung zu, welche genau darnach fragt, was denn Alles in diesem Selbstbewußtsein als weitere unläugbare Thatsache eingeschlossen liege. Diese Untersuchung könnte mehrere Punkte bezeichnen, welche von den Gegnern bis dahin nicht gebührend beachtet worden sind. Für jetzt beschränken wir uns darauf, nur Eins zum vorläufigen Gebrauche herauszuheben. In diesem als vorhanden anerkannten Selbstbewußtsein findet sich nämlich eine eben so thatsächlich als zur Natur des Menschen gehörig das Gewissen vor, und auf diesen Punkt wollen wir hier vorerst unsere ganze Aufmerksamkeit richten. Wir werden sehen, wie sich bei richtiger Betrachtung des Sachverhaltes einzig und allein aus der Thatsache, daß das Gewissen im Menschen existirt, eine gedrängte Rechtfertigung der gesammten Grundanschauungen des Christenthums mit strenger Folgerichtigkeit ergibt. Es wird daher sehr zweckdienlich sein, wenn wir mit dieser Nachweisung unsere Besprechungen beginnen, um gleichsam von

vorne herein das verkannte Christenthum in möglichst kurzer Weise dem nachdenkenden Gegner in Achtung gebietender Wehrverfassung vorzuführen, und ihn dadurch zu einer tiefer gehenden Prüfung aller Einzelheiten zu veranlassen. Diese vorläufige Vertheidigung unseres Glaubens wird sich zugleich ihrer Kürze wegen unsern Gesinnungsgenossen gleichsam als ein Vademecum, als eine Apologetik in nuce empfehlen, die für den gewöhnlichen Gebrauch in der gesellschaftlichen Conversation mit den Ungläubigen immer leicht in ihrer ganzen Vollständigkeit dem Gedächtnisse in Bereitschaft bleibt. Indem wir in derselben vom tiefsten Standpunkte des Unglaubens beginnen, bietet sich uns zugleich auf dem Wege die jedesmalige Gelegenheit, auch allen denjenigen Arten von Gegnern Rede zu stehen, die noch in verschiedenen Abstufungen größere Reste des christlichen Glaubens in ihren Ansichten beibehalten haben.

## §. 2.

## Das Dasein des Gewissens ein Zeugniß für das Christenthum.

Das Dasein des Gewissens vom Ungläubigen anerkannt. — Vorwurf gegen unsere Tugendidee. — Der völlig Gewissenlose. — Ungenügende Definition des Gewissens. — Richtige Definition. — Ehrgefühl. — Wahrheiten, die im Dasein des Gewissens eingeschlossen liegen: Realität des Unterschiedes zwischen Gut und Bös, — menschliche Willensfreiheit. — Voraussetzungen, die dem Dasein des Gewissens zu Grunde liegen: Dasein Gottes, — Gott ein persönlicher Geist, — Verwerfung des Pantheismus, — Weltregierung und specielle Vorsehung, — die Welt nur durch freie Schöpfung entstanden. — Consequenzen aus dem Dasein des Gewissens: die Verantwortung eine sicher bevorstehende Thatsache, — dieselbe kann nur jenseits des Todes liegen, — unsere persönliche Fortdauer nach dem Tode, — der Leib ist nicht der Mensch, — substantielles Dasein der Seele, — Unsterblichkeit, — ewiger Lohn und ewige Strafe. — Zwei Perioden unseres Daseins. — Der Mensch kann auf Erden des Herrn spotten. — Sicherheit der Vergeltung. — Aufzählung der hervorgetretenen Wahrheiten. — Natürliche Erkenntniß religiöser Wahrheiten. — Reste der Uroffenbarung.

Wenn wir einem Menschen begegnen, der sich vollständig von allem religiösen Glauben abgewendet hat, der uns erklärt, daß er weder an Unsterblichkeit noch an einen Gott glaube, so können wir ihm die Frage vorlegen: ob er denn auch kein Gewissen habe? In den meisten Fällen wird uns der Gefragte erklären, daß sein Unglaube ihn keineswegs hindere, das Dasein des Gewissens anzuerkennen. Es sei eben nur eine Verirrung der Gläubigen, wenn sie die Erfüllung der Pflichten und

überhaupt die Gewissenhaftigkeit immer nur mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit in untrennbare Verbindung bringen wollten. Alle wahre Tugend könne sehr wohl bei vollem Unglauben bestehen. Mit dem Läugnen der Gottheit sei ja keineswegs die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die Güte und die Weisheit verworfen. Diese Tugenden hätten eben durchaus eine Realität für sich, welche sich so sehr aufdränge, daß der Mensch ihr die Anerkennung nicht versagen könne; er müsse durchaus das Entgegengesetzte als schlecht und verwerflich ansehen. Auf diese Art wäre sogar der Begriff der Tugend beim Ungläubigen reiner und vollkommener, als beim Gläubigen. Wenn ja der Glaube an Gott als nothwendige Bedingung der Tugend angesehen würde, so wäre dieses eine Herabsetzung der Tugend an sich. Wie nichtig erscheine die Tugend, die zu ihrer Existenz der Zuchtruthe eines allwissenden Herrn bedürfe und im Unsterblichkeitsglauben nur durch die Anweisung auf den reichlichsten Ersatz aller Opfer und Entbehrungen aufrecht gehalten werden könnte. Die Gläubigen seien daher sehr im Unrecht, wenn sie den Unglauben durch Hinweisung auf gefährliche sittliche Folgen bekämpfen zu können wähnten. Wenn der Ungläubige auch Manches für zulässig halte, was dem gläubigen Christen nach seinen Ansichten als unerlaubt erscheine, wenn Jener mitunter Einzelnes sogar für Tugend ansehe, was der Gläubige für Sünde halte, so erscheine dennoch ebenso gut auch dem Gottesläugner sein Gewissen als die strenge Norm, die er für sein Thun und Lassen als Mensch zu achten habe.

Ohne für jetzt auf die Frage uns näher einzulassen, ob in der That vollkommene Tugend ohne religiösen Glauben möglich sei, ob fernerhin Grund vorhanden sei, der christlichen Ansicht von der Tugendübung jenen Vorwurf des bloßen Lohndienstes zu machen, halten wir für den Augenblick nur das Geständniß des Ungläubigen fest, daß er das Dasein des Gewissens, als zur vernünftigen Menschennatur gehörig, anerkennt. Er muß dieser Thatsache gerade so viel Wichtigkeit beilegen, wie den Thatsachen der Logik, d. h. er kann im Gewissen nichts bloß Subjektives, in unsere Willkür Gestelltes sehen wollen, muß vielmehr darin eine objektive, von uns unabhängige Natureinrichtung anerkennen, wenn er auch nicht angeben kann, wie diese Einrichtung in den Menschen hineingekommen ist. Das Factum drängt sich ihm auf. Sollte indessen, was kaum zu erwarten ist, dennoch irgend ein denkender Mensch seinen Unglauben so weit treiben, daß er auch das Dasein des Gewissens im Menschen läugnete, so wären wir einem Solchen gegenüber

jedenfalls am Ende alles Verkehrs angelangt. Sagte ja dann der Betreffende selbst, daß er völlig gewissenlos kein Recht, keine Ordnung und keine Wahrheit weiterhin zu achten bereit sei, als eben nur sein augenblickliches Interesse dabei im Vortheile ist. Was ist eine solche Erklärung anderes als das bestimmte Geständniß, für die Befriedigung der eigenen Lust und Laune würden auch die größten Verbrechen als Mittel nicht gescheut werden, so weit nicht äußere Hindernisse und Gefahren die Ausführung zu sehr erschwerten? Aber auch alle wissenschaftliche Erörterung hat hier offenbar ihr Ende erreicht; denn dem Betreffenden wird ja nothwendiger Weise jeder innere Grund für die Anerkennung irgend einer Wahrheit fehlen, wenn ihm derselbe auch noch so einleuchtend sich aufdrängt; Ja und Nein sind ihm völlig gleich, und wir können uns nie darauf verlassen, ob denn im Augenblicke das in der That seine Ueberzeugung ist, was ihm als solche auszusprechen beliebt. Wenn daher das Abläugnen des Gewissens bei dem Betreffenden wirklich Ernst und nicht bloß Gedankenlosigkeit oder Prahlerei ist, so bleibt uns ihm gegenüber alle Erörterung abgeschnitten, indem wir uns nur mit möglichster Vorsicht gegen die Gefahren sicher stellen, welche die Nähe eines solchen Menschen uns bei seiner Denkungsart bereiten könnte. Gott sei Dank, daß das Gewissen sein Dasein mit so unwiderstehlicher Kraft in jedem Menschen geltend macht, daß es Keinem in der That gelingt, sich seines Gewissens völlig zu entledigen, und daß nur Wenige dazu kommen, über dessen Dasein sich selbst wirklich zu verblenden. Also das Vorhandensein des Gewissens wird in der Regel Jeder zugeben, selbst der Gottesläugner. Hier haben wir also den ersten Punkt, den alle beachtenswerthen Gegner mit unsern Ueberzeugungen noch gemeinsam haben. Diesen Punkt haben wir im Auge zu halten als den feststehenden Ausgang für die ferneren Erörterungen, zu denen er uns die nothwendige Handhabe bieten muß.

Wir fragen nun den Betreffenden weiter: was er denn unter dem Gewissen verstehe; denn wenn er das Dasein des Gewissens zugibt, so kann er folgerichtig nicht bestreiten, daß auch all' dasjenige im Menschen sich vorfinden muß, was zum Wesen des Gewissens gehört. Hier begegnen uns nun leicht sehr verbreitete ungenügende Definitionen vom Gewissen; denn auch selbst unter den Gläubigen ist hier mitunter Begriffsverwirrung zu finden. Man sagt z. B.: das Gewissen ist eine innere Stimme, welche mir sagt, was gut und bös ist. Diese Begriffsbestimmung, welche unter den Gegnern des christlichen Glaubens

sehr beliebt ist, wird mitunter, obwohl sie fehlerhaft ist, auch von Gläubigen unbesehen angenommen, so daß alsdann störende Consequenzen nicht ausbleiben können. Wir haben daher die Unrichtigkeit dieser Definition genauer hervorzuheben. Wenn in der That in jedem Menschen von Natur aus eine Stimme vorhanden wäre, welche ihm im Einzelnen sagte, was Alles gut und böse sei, so müßte diese Stimme nothwendiger Weise als zwingende Natureinrichtung bei allen Menschen völlig gleiche Aussprüche zeigen. So wie wir Alle durch Naturzwang dieselben Dinge für blau, dieselben Dinge für roth, dieselben für rund und dieselben für viereckig erklären, weil diese Anerkennung nur von einer immer gleichen Naturanlage herrührt, welche zum Wesen des Menschen gehört, so müßte auch völlige Gleichheit in den Aussprüchen des Gewissens sich zeigen. Dieses ist aber gerade keineswegs der Fall. Die indische Wittwe wird z. B. seit Jahrtausenden von vielen Millionen vernünftiger Menschen für ein pflichtvergessenes Weib gehalten, wenn sie sich weigert, neben der Leiche ihres Mannes auf dem Scheiterhaufen den Tod zu suchen. Millionen von vernünftigen Mohammedanern halten denjenigen für pflichtvergessen, der nach der Ermordung seines Verwandten dem Mörder gegenüber säumig in der Blutrache erscheint. Bis zu den schrecklichsten Menschenopfern, bis zu der monströsesten Lasterhaftigkeit gehen im Heidenthum die Gewissensverpflichtungen ganzer Nationen. Noch unter uns zeigt sich mitunter im Duell jene Abnormität der Gewissensaussprüche im Einzelnen, wo Mord und Verstümmelung als Ehrenpflichten behandelt werden. Keineswegs hat also jeder Mensch von Natur aus eine Stimme in sich, welche ihm im Einzelnen sagt, was gut oder bös ist. Diese Kenntniß hängt vielmehr durchaus von der religiösen und sittlichen Erziehung der Nationen und der einzelnen Individuen ab. Das Gewissen selbst, welches Allen als wirkliche Mitgift des menschlichen Wesens innewohnt, ist etwas ganz Anderes.

Es verhält sich hier in ähnlicher Weise wie beim ästhetischen Geschmacke. Alle Menschen haben nämlich den Sinn für die Unterscheidung von Schön und Häßlich in sich. In vielen Dingen stimmt nun auch das Urtheil Aller in Betreff des Schönen und Häßlichen überein. Allein eben so groß erscheint dennoch der Geschmacksunterschied; der Ungebildete würde manches kostbare Kunstwerk, dessen hohen ästhetischen Werth der ausgebildete Geschmack bewundert, gleichgültig wegwerfen, weil er es widerwärtig und häßlich findet; während buntscheckige

Unförmlichkeit nach solchem Geschmacke für schön gilt. Aehnlich ist es mit dem Gewissen. Die Anlage dazu ist in jedem Menschen vorhanden, wie der Sinn für Schön und Häßlich; sie ist nämlich eben nichts anderes als der Sinn für die Unterscheidung von Gut und Bös im Allgemeinen. Allein im Einzelnen ist zwar oft das Urtheil unter den Menschen gleich, aber mitunter auch sehr verschieden. Offenbar ist also nur der Sinn für die Unterscheidung von Gut und Bös im Ganzen als allgemeine Gabe der Menschheit anzuerkennen, während erst die Erziehung diesen Sinn im Einzelnen dahin ausbilden muß, daß auch im Einzelnen das Gute vom Bösen richtig unterschieden wird. Ist daher die Erziehung mangelhaft, beruht sie insbesondere auf falschen religiösen Ansichten, so wird dieses zwar nicht den Sinn für Gut und Bös im Allgemeinen, d. h. das Gewissen selbst ausrotten, wohl aber Unrichtigkeiten in dessen einzelne Aussprüche bringen. Darum nur haben wir einen Sinn für Gut und Bös, weil sich uns das Eine als recht- und pflichtmäßig, das Andere aber als unerlaubt, weil ordnungswidrig, in unserem Geiste kundgibt; im Einzelnen mag hier Verwechselung und Verirrung aller Art stattfinden können. Da also liegt für uns die Hauptfrage vor: wodurch tragen wir jenen Sinn in uns, der uns das Eine erlaubt, das Andere unerlaubt erscheinen läßt? und nur die Beantwortung dieser Frage wird uns sogleich die richtige und vollständige Definition des Gewissens erkennen lassen. Erlaubt und unerlaubt, pflichtmäßig und ordnungswidrig kann ich offenbar nur darum dieß und das finden, weil ich für mein Thun und Lassen mich verantwortlich weiß. Die einzig richtige und vollständige Definition des Gewissens ist mithin die, daß es das Bewußtsein des Menschen von seiner Verantwortlichkeit vor irgend einer höhern Ordnung ist. Gerade dieses Bewußtsein tragen also alle Menschen faktisch in sich und sie können es nicht aus sich hinaustreiben, wenn sie es auch noch so wenig bedenken und beachten. Halten wir diese Definition fest, um sie später ihrem ganzen Inhalte nach zu durchforschen.

Jene Definition, welche das Gewissen als natürliche Stimme in uns über Gut und Bös auch im Einzelnen ansehen will, steht mitunter im Bunde mit den Neigungen und Leidenschaften des menschlichen Herzens. Offenbar wird nämlich bei der Annahme dieser Definition der einzelne Mensch der alleinige und endgültige Richter über den sittlichen Werth alles dessen, was ihm im Einzelnen zu thun beliebt. Kann er ja die Harmonie zwischen Pflicht und That dann immer herstellen durch

die Behauptung: er habe nur nach den Aussprüchen seines Gewissens gehandelt. Es ist begreiflich, daß es manchem Menschen bequem und verführerisch erscheinen muß, die objective, über ihm stehende Pflicht bei dieser Definition fast ganz in die Gewalt des subjectiven Ermessens gelegt zu sehen.

Ebenso hat man sich vor der Verwechselung zwischen Gewissen und Ehrgefühl zu hüten, denn häufig wird dieses ebenfalls subjective Gefühl dem Gewissen gleichgestellt. Die wirkliche Ehre aber kann offenbar nur darin bestehen: daß ein Mensch dasjenige ganz ist, was er eigentlich sein soll. Ein mehr oder weniger berechtigter Stolz knüpft sich an das Gefühl des Einzelnen, daß seine Handlungen seinen Pflichten entsprechen. Der Genuß dieses Gefühles wird nun oft trügerischer Gegenstand des menschlichen Strebens durch den Ehrgeiz, d. h. durch den bloßen Eifer vor Andern so zu erscheinen, als ob man in der That so wäre, wie man nach eigenem Dafürhalten, oder nach dem wahren und falschen Urtheil der Umgebung jedesmal sein sollte. Dieser Ehrgeiz sucht also zunächst nur die Freuden des Stolzes durch die Ehre und oft genug durch den bloßen Schein der Ehre. Die wahre Ehre, d. h. das Bewußtsein, daß man vor sich selbst und vor dem richtigen Urtheil Anderer in der That erscheint, wie man eigentlich sein soll, ist daher keineswegs das Gewissen selbst, sondern sie gründet sich nur auf das Gewissen. Darum aber nur ist die Ehre etwas werth, weil wir das Bewußtsein in uns tragen, daß wir für unser gesammtes Thun und Lassen auf Uebereinstimmung mit einer höhern Ordnung zu achten haben, und uns dafür verantwortlich wissen, ob wir sind, wie wir sein sollen.

Hat uns der Gegner nun zugeben müssen, daß der Mensch als Mensch im Gewissen das Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit vor einer höhern Ordnung in sich trage, so wird er sich folgerichtig weiterhin nicht weigern können, mit dieser Thatsache zugleich auch alles dasjenige anzuerkennen, was in ihr eingeschlossen ist und ihr als nothwendige Voraussetzung dient oder als folgerichtige Consequenz entspringt. Alles wird daher beim Versuche unserer gegenseitigen Verständigung darauf ankommen, nun diesen ganzen Inhalt der anerkannten Thatsache des Gewissens scharf und vollständig herauszuheben.

Unmittelbar eingeschlossen in die Thatsache des Bewußtseins unserer Verantwortlichkeit erscheint vor Allem das Vorhandensein der Begriffe von Gut und Bös im Innern jedes einzelnen denkenden

Menschen. Es ist an dieser Stelle für uns nicht gerade nothwendig, auf jenen alten Streit über den Ursprung der Ideen näher einzugehen und die Frage zu berühren, ob es in der That angeborene Begriffe gebe. Es genügt uns hier darauf hinzuweisen, daß die Begriffe von Gut und Bös wenigstens dieselbe Stelle im Menschen einnehmen, wie die Begriffe von Schön und Häßlich. Niemand hat uns erst ausdrücklich lehren müssen, daß zwischen Schön und Häßlich ein wirklicher Unterschied bestehe. Geläutert mögen die Andern durch ihr Aufmerksammachen in der Erziehung diesen Sinn für das Schöne in uns haben; gegeben haben sie uns diesen Sinn und das Bewußtsein dieses Unterschiedes keineswegs. Ebenso hat die Erziehung unser Wissen von Gut und Bös im Einzelnen wesentlich verändert, verbessert und bereichert, gegeben aber hat uns Niemand dieses Bewußtsein; wir brachten es vielmehr zu dem Anfang unseres Denkens und unseres Umganges mit den Menschen als vorhandene Gabe mit, weil es im vorhandenen Gewissen liegt. Wohl haben Gegner unseres Glaubens den Versuch gemacht, die Begriffe von Gut und Bös mit den Begriffen von Nützlich und Schädlich zu verwechseln und so die behauptete Ursprünglichkeit jener Begriffe auf die bloße Selbstsucht zurückzuführen. Allein es wird diesen gegenüber hier genügen, an das eigne Bewußtsein jedes Einzelnen zu appelliren. Wie wir Alle das Gute klar genug vom Schönen unterscheiden, ebenso unterscheiden wir das Gute scharf vom bloß Nützlichen, und wie das Gute mitunter nicht schön erscheint, so erscheint es noch öfter für uns persönlich nicht nützlich, zumal wo man den Glauben an Unsterblichkeit bei Seite läßt. Ja gerade die höchsten Stufen edler Ausübung des Guten erwachsen fast regelmäßig aus einer Verachtung des Nützlichen. Auch ist wohl zu bemerken, daß die Begriffe von Nützlich und Schädlich fast ganz relativer oft durchaus subjectiver Natur sind, so daß dasselbe, was dem Einen nützlich ist, zugleich dem Andern schaden kann. Der Verlust für den Einen ist ein Gewinn für den Andern, die Beschränkung des Einen eine Bereicherung des Andern, und was heute für uns nützlich ist, kann uns über Jahre schädlich sein. Allerdings erscheint sehr häufig das Gute auch als zugleich nützlich, weil es eben der Ordnung entspricht. Wie aber der Begriff des Nützlichen relativer und oft subjectiver Natur ist, so ist der Begriff des Guten umgekehrt durchaus ein absoluter und objectiver; das Gute ist daher auch immer gut und wird nimmer bös, während das Nützliche sich oft genug in Schädliches verwandelt. Wodurch aber haben wir eben die

Begriffe von Gut und Bös in uns und wodurch wird uns die Anerkennung der objectiven Wirklichkeit des Unterschiedes von Gut und Bös so völlig unveräußerlich? Offenbar nur einzig dadurch, daß der Mensch das Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit für sein Wollen und Handeln, ob dasselbe gut oder bös ist, im vorhandenen Gewissen in sich trägt.

Jeder denkende Gegner wird uns daher durchaus zugeben müssen, daß wir jede beliebige Behauptung vollkommen als falsch erwiesen haben, sobald es uns gelingt, klar zu machen, daß man beim Festhalten derselben folgerichtig den realen Unterschied zwischen Gut und Bös läugnen müsse. Wir bemerken dieses für spätere Anwendung.

Das Zweite, was sich als eingeschlossen in jenes vorhandene Bewußtsein unserer Verantwortlichkeit offenbart, ist die Thatsache unserer persönlichen Freiheit. Natürlich könnte ja von keiner Verantwortlichkeit Rede sein bei einem Wesen, welches in seinem Wirken völlig unfrei und abhängig erschiene. Mag daher der Mensch auch in noch so vielen Beziehungen der Gewalt der Natur und der Umstände unterworfen sein; jedenfalls bleibt für ihn neben all' diesem ein wirkliches Gebiet freier Willensthätigkeit übrig, wenn er verantwortlich ist. Das Bewußtsein dieser Freiheit, die gerade so weit reichen muß, wie seine Verantwortlichkeit, kann der Mensch von sich nicht abweisen, weil er das Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit, d. h. das Gewissen, in sich behält. Daher haben auch Alle, die jemals ihren Scharfsinn auf das Läugnen der persönlichen Freiheit verwendet haben, wie dieses in den Streitigkeiten der Reformationszeit so oft vorgekommen ist, nie ihr Handeln mit ihren Reden in Einklang zu bringen gewußt. Während sie in scharfsinniger Anstrengung Gründe zum Läugnen der Freiheit vorführten, zeigte überall ihr tägliches Verhalten, sowie ihr Richten und Verurtheilen fremder Thätigkeit, wie unzerstörbar auch in ihnen das Bewußtsein der Willensfreiheit sich geltend machte.

Wichtiger aber als die bisher erwähnten beiden in das Gewissen eingeschlossenen Thatsachen erscheint für uns das klare Hervorheben der dem Vorhandensein des Gewissens vorausgehenden nothwendigen Voraussetzungen, die wir nun weiter besprechen wollen.

In unserer obigen Definition sprachen wir einstweilen nur von einer die Verantwortlichkeit bedingenden höhern Ordnung. Wir wählten diesen Ausdruck, weil wir für die Besprechung zunächst nur einen Atheisten voraussetzten. Auch dieser also muß mit dem Gewissen das Vorhandensein irgend einer höhern Ordnung als objectiv bestehende

Ursache unseres subjectiven Bewußtseins der Verantwortlichkeit zugeben. Er wird nun vielleicht unter dieser Ordnung, deren Dasein er nicht läugnen kann, irgend eine Art von höherem Naturgesetz verstehen wollen und sich hiermit begnügen zu können glauben. Allein er kann uns logisch die Frage nicht verdenken, wo denn diese Ordnung den Grund und den Sitz ihrer zugegebenen Existenz habe? Eine Ordnung ist ja ihrer Natur nach immer nur das Product einer schon vorausgehenden ordnenden Thätigkeit irgend eines handelnden weil ordnenden Subjectes; mit andern Worten: jede vorhandene Ordnung hat zu ihrer nothwendigen Voraussetzung die Existenz eines Ordners. Mag dieser sein, wer er will, immerhin muß er existiren und als etwas von der Ordnung selbst durchaus Verschiedenes gedacht werden. Es muß daher, so wahr sich im Dasein des Gewissens das Dasein einer höhern Ordnung kund gibt, hierin auch die Offenbarung vom Dasein des höchsten Wesens als Ordners anerkannt werden. Wie aber ist dieses höchste Wesen zu denken?

Die Gottheit des Pantheismus, dieser leere Begriff, dem alle Persönlichkeit fehlt, ist zum Denken und Einrichten absolut unfähig, kann daher nie genügen, wenn wir uns gezwungen sehen, das Dasein jenes großen Ordners anzuerkennen, welcher der Grund der bestehenden Ordnung sein muß und dem gegenüber unser Gewissen uns für verantwortlich erklärt. Setzt ja eben die Verantwortung durchaus einen persönlichen und allwissenden Richter voraus, wie die bestehende Ordnung einen weise denkenden und allmächtig waltenden Ordner verkündigt. Das Dasein eines persönlichen, allmächtigen, weisen und allwissenden Gottes, der den Urgrund und Schluß aller bestehenden Ordnung bildet, ist also die unabweisliche Voraussetzung bei der Anerkennung des Gewissens.

Wenn nun aber in gewissen Systemen des Deismus von einem Gotte gesprochen wird, der zwar als ein persönliches Wesen gedacht wird, aber den Gang der Welt in großartiger Gleichgültigkeit nicht beachtet, sondern dem Zufall überläßt, so ist auch dieser Gedanke mit dem Dasein des Gewissens nicht zu vereinigen. Sind wir verantwortlich, so heißt dieß doch offenbar anders nichts, als daß Gott uns vor sein Gericht ziehen wird. Dieses Gericht aber kann unmöglich anders gedacht werden, als daß es nach der strengsten Gerechtigkeit abgehalten wird. Wie könnte aber ein Gott uns richten wollen, dem die zum Gerichte nothwendige Kenntniß vom Gange der irdischen Dinge und von unserem

Thun und Lassen in diesem Gange fehlte? Wäre es nicht die schreiendste Ungerechtigkeit, wenn ein Richter seinen Ausspruch wagen wollte, während er selber wüßte, daß er vom Sachverhalte aus irgend einem Grunde keine gehörige Kenntniß hat? Muß aber schon des Gerichtes wegen nothwendig angenommen werden, daß Gott die Thaten der Menschen kennt; muß ihm zugleich eine eben so genaue Kenntniß der den sittlichen Werth der Thaten bestimmenden Gesinnungen und Gedanken aller Menschen zugeschrieben werden, so muß seine Beachtung des Weltganges auch neben dem Menschen bei allen Creaturen eben so tief und genau in's Einzelne gehen. Sieht und beachtet Gott, um es nie wieder zu vergessen, die Entschlüsse und Thaten all' jener Millionen armseliger Menschenkinder, sieht er ihnen allen ununterbrochen in die tiefste Seelenregung hinein, wie sollte er da nicht eben so genau das neben und über den Menschen stehende Wirken der willenlosen Naturgewalten beachten und auch hier mit dem Großen das Allerkleinste durchschauen? Wer dürfte der allwissenden Gottheit jene menschliche Armseligkeit beilegen, die im Erkennen das Kleine vernachlässigen muß, wenn sie das Große überschauen will? Ein Gott kann also vernünftiger Weise nicht so gedacht werden, daß man ihn an der einen Seite mit all' jener Beachtung des Einzelnen im Lebensgange des Menschen sich befassen läßt, wie es durch das Dasein unserer Verantwortlichkeit nothwendig anzunehmen ist, und ihn dennoch an der andern Seite gleichgültig gegen den Weltgang erklären will. Erkennt unser Gegner das Gewissen an, so muß er nicht nur den allwissenden Richter der Menschen, sondern überhaupt auch den allwaltenden Regenten der Welt in der Gottheit erkennen.

Die große Frage nach dem Ursprunge des Menschen und der ihn umgebenden Welt wird ebenfalls hier mittelbar ihre Antwort finden. Der Mensch ist sich dessen entschieden bewußt, daß er nicht selbst der Grund seines Daseins ist. Ein Höherer muß unserem Geschlechte das Dasein und das Sosein gegeben haben. Wo anders haben wir nun diesen Grund für das Dasein unseres Geschlechtes zu suchen, als dort, wo wir unsern höchsten Herrn erkennen? Der, der uns regiert, erhält und zur Rechenschaft zieht, der allein muß auch durch die Allmacht seines Willens uns in's Dasein gerufen haben. Was aber vom Dasein des Menschengeschlechtes gilt, das gilt mit gleichem Rechte vom Dasein der uns umgebenden Welt. Sie hat sich nimmer selbst hervorgerufen, obwohl sie sicher geworden sein muß. Der, der sie und den Menschen als

Herr regiert, kann auch nur allein ihr den Ursprung gegeben haben, wie er ihn dem Menschen gab. Ist aber Gott als unser Herr anzuerkennen, so ist es klar, daß wir nicht zu ihm gehören, nicht Theile seiner Wesenheit sind. Er wäre sonst nicht frei von uns und nicht Herr über uns und wir nicht frei von ihm, während wir doch das Bewußtsein unserer Freiheit in uns tragen. Dieß Herrscherverhältniß der Gottheit, diese Freiheit und selbstständige Persönlichkeit der Menschen, sie vertragen sich nicht mit pantheistischen Annahmen einer Nothwendigkeit unseres Daseins, und eben so wenig mit der Annahme der Nothwendigkeit, Ewigkeit und Göttlichkeit der Welt. Ist Gott der Herr der Welt, so darf Nichts ihn gezwungen haben, dieselbe in's Dasein zu rufen und ihr das Sosein zu geben. All' dieß nicht nothwendige Dasein kann nur das Erzeugniß der Macht seines freien Willens sein, eine freie und eigentliche Schöpfung seiner Allmacht.

Sind nun die bisher besprochenen Voraussetzungen, zu deren Anerkennung uns das Dasein des Gewissens zwingt, bereits so wichtig, daß in ihnen die bedeutendsten Grundlagen des religiösen Glaubens ihre Versicherung finden, so sind drittens die Consequenzen, die sich aus dem Dasein des Gewissens ergeben, von so großer Bedeutung, daß sie den ganzen Schatz einer reichen natürlichen Gottesoffenbarung vor unsere Blicke hinstellen. Jene Voraussetzungen drängen den denkenden Gegner unseres Glaubens, mit uns das Dasein eines höchsten Wesens anzuerkennen, welches als persönlicher Gott allmächtig, weise, allwissend, allgegenwärtig und gerecht gedacht werden muß; jene Voraussetzungen verweisen es dem Gegner ferner als Unrecht, wenn er, auf begreifliche Weise verwirrt durch den für uns dunkeln und undurchforschlichen Gang der zeitlichen Dinge, das göttliche Walten in diesem Gange nicht anerkennen wollte. Er muß das Dasein der göttlichen Weltregierung anerkennen, wenn auch ihr Gang ihm tausendfältig dunkel und unentziffert bleibt. Sehen wir nun, wie dieser bereits gefundene Schatz religiöser Wahrheiten sich durch die nun zu besprechenden Consequenzen, welche aus dem Dasein des Gewissens folgen, weiter vervollständigt.

Das als Thatsache zugegebene, in uns vorhandene Bewußtsein unserer Verantwortlichkeit vor Gott erscheint, genauer betrachtet, nur als das Bewußtsein vom sichern Bevorstehen des Ereignisses unserer Verantwortung. Sowie das Bewußtsein unserer Sterblichkeit in der That nichts Anderes ist, als die Ueberzeugung vom sichern Eintreffen der künftigen Thatsache unseres Todes, so liegt

in unserm Gewissen die unabweisliche Ueberzeugung vor uns, daß unsere persönliche Verantwortung vor Gott ganz sicher einmal sich ereignen wird. Gegen das Hervorheben dieses Umstandes kann der denkende Gegner nichts Haltbares einwenden. Was folgt aber nun weiter, wenn er dieses zugeben muß? Offenbar ereignet sich hier auf Erden nie der Vorfall, daß Gott einen Menschen zur Verantwortung zieht. Auch bleiben wir Alle bis zum Augenblicke des Todes in unserer Verantwortlichkeit. Ja wir können sogar den Tod selbst durch eine Sünde herbeiführen und mithin noch im letzten Augenblicke eine neue Last für unsere Verantwortung auf uns laden. Was ist nun folgerichtiger, als der ganz einfache Schluß: Wir sind überzeugt, daß das Ereigniß unserer Verantwortung vor Gott nothwendiger Weise einmal für uns Alle eintreten wird; thatsächlich tritt dasselbe aber nie im irdischen Leben ein; mithin muß es erst nach dem Tode uns bevorstehen. Werden wir uns aber ganz sicher nach dem Tode verantworten müssen, so versteht es sich ganz von selbst, daß wir persönlich über den Tod hinaus fortleben werden. Thatsache ist es also, daß wir schon durch das Dasein des Gewissens allein das Zeugniß von unserem persönlichen Fortleben jenseits des Todes in der Art in uns tragen, daß uns dort noch Alles das als an unserer Persönlichkeit haftend innewohnen wird, was als Tugend und Sünde Gegenstand unserer Verantwortung vor Gott ist. Dieses Fortbestehen wird daher nie gedacht werden können als ein Aufgehen des einzelnen Geistes in das große Ganze, es wird eben so wenig gedacht werden können als ein Zustand ohne Bewußtsein und Empfindung, es muß vielmehr den vollen Charakter der Persönlichkeit derart behalten, daß an dieser der ganze moralische Werth oder Unwerth haften bleibt. Denken, Wollen und Empfinden werden hier mit ihrer Grundlage, dem Selbstbewußtsein der Persönlichkeit, unzerstört fortbestehen müssen. Dieses Fortbestehen der genannten Gaben wird aber ferner nicht als ein Fortbestehen in der bloßen Potenz zu denken sein, wie dieses für die Zeit des Schlafes und der Ohnmacht vorübergehend der Fall ist; es muß vielmehr nothwendig schon darum durchaus als in Thätigkeit stehend angenommen werden, weil ja eben dort der persönliche Act der Verantwortung vor sich gehen wird.

Mit dieser Erkenntniß drängt sich unserm Gegner mit Nothwendigkeit die große Thatsache von der unkörperlichen Substanz und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf. Der Mensch in seiner Persönlichkeit, mit seinem ganzen moralischen Werthe, das

eigentliche Ich, welches in ihm zugleich denkt, will und empfindet und sich dieses seines Seins und Thätigseins bewußt ist, welches in allem Wechsel der Erscheinungen seine wechsellose Identität unveräußerlich im Bewußtsein behält, dieses Ich wird über den Tod hinaus nicht nur fortleben, sondern die persönliche Geistesthätigkeit der Verantwortung vor Gott dort als seine erste Aufgabe vorfinden. Während dessen ruht der Körper, der Verwesung preisgegeben, im Grabe; unthätig hört er in dieser seiner Auflösung alsbald auf zu sein, was er war. Er ist also keineswegs jenes fortbestehende Ich, das sich vor Gott in seiner unverkümmerten Persönlichkeit jenseits des Todes verantworten wird. Kann also unser Ich in dieser Art ganz ohne den Körper fortbestehen und thätig sein, so fehlt unserm Gegner auch jeder Grund, wenn er nach materialistischer Anschauung die von uns behauptete Selbstständigkeit und Substanzialität der Seele, d. h. ihre geistige Natur abstreitet. In jenem Fortleben wird das Ich nicht einmal mehr vom Körper getragen, obschon es lebt und wirkt; es ist also auch überhaupt seiner Natur nach gewiß nicht mit dem Körper zu vermengen, oder als das bloße Ergebniß des Zusammenwirkens der körperlichen Einrichtungen anzusehen.

Auf diesem Punkte endet noch nicht die Reihe derjenigen Wahrheiten, die uns durch die bloße Betrachtung des Gewissens zum Bewußtsein kommen. Auch in die furchtbarste Tiefe jener Wahrheit, vor welcher der Ungläubige empört zurückzuschrecken pflegt, läßt sich von diesem Standpunkte aus ein lehrreicher, nur gar zu oft unbeachteter Einblick thun. Die Verantwortung kann nämlich unmöglich ohne Folgen bleiben. Es kann das Gericht nicht damit enden, daß nur die Sünden und die edlen Thaten der Einzelnen aufgezählt werden, so daß alsdann das Schicksal Aller ein und dasselbe bliebe. Es liegt vielmehr im Begriffe jeder Verantwortung, daß deren Ergebniß auf das weitere Loos, auf Glück oder Unglück des zur Verantwortung Gezogenen einen entscheidenden Einfluß übt. Strafe und Lohn müssen nothwendig jeder wahren Verantwortung folgen; denn sie sind das dort hervortretende einzige Zeugniß von der Größe der Herrschaft des Herrn, der die Verantwortung zu fordern hat. Der Verwalter, der in seinem Uebermuthe der Macht des abwesenden Herrn spottete, wird bei dessen Rückkunft darum nur zur Verantwortung gezogen, daß der Herr die Mittel seiner Ueberlegenheit über ihn gegen den vorhergegangenen Trotz ganz nach dem Maße seiner Macht geltend mache. Um wie viel mehr muß dieß

bei der letzten Verantwortung vor dem Allerhöchsten hervortreten. Lohn und Strafe nach dem Maße der Tugend und Sünde werden dort das Zeugniß von der Größe der Macht Dessen in Ewigkeit ablegen müssen, dem gegenüber wir schwache Menschen verantwortlich sind. Ja der ganze Zweck jenes Gerichtes kann vernünftiger Weise nur einzig und allein in der göttlichen Erklärung des Lohnes und der Strafe gesucht werden. Bedarf ja der Herr in seiner Allwissenheit keineswegs für sich erst einer Untersuchung des Sachverhaltes, wie ein menschlicher Vorgesetzter sie bei Abnahme der Verantwortung seiner Untergebenen erzielt. Nur für den Verantwortlichen besteht vor Gott das Gericht, nicht für die Erkenntniß des Herrn.

Aber ist denn hiermit auch schon die ganze Behauptung des Christenthums von der ewigen Fortdauer des Menschengeistes bestätigt? Bliebe nicht vielleicht noch Raum für den Gedanken an eine später noch eintretende Vernichtung des über den Tod hinaus allerdings fortlebenden Menschengeistes? Aber für diesen Gedanken vermag kein Mensch den mindesten vernünftigen Grund aufzustellen. Die durch den Tod hinüber gerettete und fortbestehende Seele läßt vielmehr weiterhin an keine Vernichtung mehr denken. Nur der Tod, den wir vor uns sehen, konnte zum Zweifel an der Unsterblichkeit Anlaß geben. Besteht die Seele über diesen Tod hinaus fort, so fällt jeder Zweifel an ihrer ewigen, persönlichen, denkenden, wollenden, empfindenden und selbstbewußten Fortdauer weg. Es handelt sich daher in der That um nichts Geringeres, als um die schreckliche Entscheidung ihres ewigen Schicksals, und Lohn und Strafe, als Folge jener Verantwortung, erscheinen beide sofort für die Dauer der Ewigkeit. — Allerdings ist es uns nicht gegeben, über die Arten dieses Lohnes und dieser Strafen durch unser bloßes Denken Genaueres einsehen zu können; das Eine jedoch begreifen wir, daß beide nicht nur ewig sind, sondern auch in ihrer Art der Größe der in ihnen sich offenbarenden Herrschaft Gottes entsprechen müssen.

So theilt also das Ereigniß der eintretenden Verantwortung das ganze Dasein des verantwortlichen Wesens in zwei ungleiche Hälften ab. In der Periode, welche vor der Verantwortung liegt, ist der Mensch nicht daran gehindert, in seinem Thun und Lassen so zu verfahren, als ob es keinen Herrn über ihm gäbe. Hier waltet seine Freiheit auch mit der Möglichkeit des schrecklichsten Mißbrauchs. Erst im Augenblicke der Verantwortung hört dieser Zustand völlig auf und es zeigt sich nun die ganze Gewalt des Herrn. So bildet sich dort die richtige Ausgleichung

jener beiden Thatsachen, die dem Zweifler hier auf Erden leicht als ein unlöslicher Widerspruch erscheinen, während die Vernunft dennoch keine von beiden zu läugnen im Stande ist. In der Verantwortlichkeit liegt die Lösung dieses Zweifels und die Verantwortung bildet die volle Aussöhnung zwischen dem unabänderlichen Dasein und Fortbestehen der vollen göttlichen Herrschaft und der eben so thatsächlich vorhandenen creatürlichen Freiheit. Gott ist Herr und der Mensch ist frei, daher muß dieß freie, aber abhängige Wesen verantwortlich sein, und nur in dem durch freien Gehorsam auf den unabänderlichen Willen des Herrn eingehenden Streben des Menschen auf Erden kann die Bürgschaft eines glücklichen Ausganges der Verantwortung und künftiger ewiger Seligkeit in der anschauenden Liebe Gottes im Jenseits liegen.

Mag daher ein Frevler die Aeußerung wagen: ich habe Sünde auf Sünde gehäuft, und was ist mir denn dafür Böses begegnet? ich habe die Tugendhaften in ihren Entbehrungen verhöhnt, denn ich sah keinen Lohn für sie erwachsen. Mag er es sogar wagen, den in seinem Dasein von ihm geläugneten Richter höhnend zur Strafe herauszufordern, daß er seine Macht an ihm strafend zeigen möge, wenn er existire und zu strafen im Stande sei: hier kann, wie gesagt, der Sünder so thun, als ob es keinen Herrn gäbe. Gott erscheint nicht dienend auf diesen willkürlichen Ruf eines ungläubigen Frevlers, um vor ihm vorzeitig seine Ehre zu rechtfertigen; die Stunde hiefür hat er selbst und er allein bestimmt und die ganze Ewigkeit wird alsdann vollkommen genügen, die Macht Dessen zu rechtfertigen, der dem Frevler hier auf Erden eine Zeitlang nach seinen höhern Rathschlüssen jenen trügerischen Triumph zugelassen. Wir können es uns nicht versagen, zur Bezeichnung solchen Gebahrens ein Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben der Erinnerung einzuprägen. Demjenigen, der gedankenlos der göttlichen Gerichte spottet, ergeht es wie jenem Menschen, der, vom Münsterthurme herabgestürzt, als schwer verletzter Krüppel im Spitale lag. Als ihn sein Genosse fragte, was er denn während der Secunden jenes langen Falles gedacht und empfunden habe, antwortete der Unglückliche: „O diese Bewegung war während des Falles selbst so unbeschreiblich fremd und angenehm, daß ich mit einer eignen Lust in diesen Augenblicken nur dachte: ach, wenn dieses nur immer so voranginge! Eins nur war schlimm dabei, nämlich daß ich zuletzt auf den Boden schlug.“ So mag auch der Ungläubige gedankenlos im Lauf des Lebens sagen: „wenn dieß nur immer so voranginge“, und nicht bedenken, daß Tod und Verantwortung das Ende bilden.

Uebersehen wir nun unsere bisherigen Ergebnisse, so stellt sich uns als streng folgerichtige Nachweisung aus der einen unläugbaren Thatsache, daß das Gewissen im Menschen existirt, schon eine bedeutende Reihe von religiösen Wahrheiten als unabweislich heraus. Keine von diesen Wahrheiten kann der denkende Gegner unseres Glaubens läugnen, wenn er nicht durch dieses Läugnen zugleich es läugnen will, daß überhaupt zwischen Gut und Bös ein realer Unterschied besteht, eine Absurdität, durch deren Annahme er offenbar aufhören würde, mit Recht zu den denkenden Menschen zu zählen.

Führen wir nun die bis jetzt gewonnenen Wahrheiten zum Schlusse der Reihe nach auf, so ergeben sich deren folgende zwölf:

1) Der Mensch trägt das Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit in sich.

2) Es besteht zwischen Gut und Bös ein objectiver realer Unterschied.

3) Die menschliche Freiheit ist unbestreitbare Thatsache.

4) Es existirt ein höchstes Wesen, ein Gott.

5) Gott muß als persönlich, allmächtig, weise, allwissend, allgegenwärtig und gerecht gedacht werden, mithin erscheint er als vollkommener, selbstständiger, von der Welt durchaus verschiedener Geist, und alle pantheistischen Gedanken von einer willenlosen Weltordnung sind zu verwerfen.

6) Gott regiert den Menschen und mit ihm die ganze Welt; er ist der Herr der Welt, wie er als der Herr des Edelsten erscheint, das wir in der Welt kennen, der freien Creatur; die specielle Vorsehung ist also nicht zu bezweifeln.

7) Gott ist nicht nur unser Herr, sondern auch unser Schöpfer und der Schöpfer der ganzen Welt, die er frei und ungezwungen und verschieden von seinem eigenen Wesen nur durch einen Act seines allmächtigen Willens in's Dasein rief und ihr das Sosein gab.

8) Dem Menschen steht mit Sicherheit ein unausweichliches Gericht Gottes bevor.

9) Dieses Gericht tritt erst nach dem Tode ein.

10) Der Menschengeist wird also mit seiner vollen Persönlichkeit und seinem moralischen Werthe den Tod überleben und jenseits thätig und empfindend fortbestehen.

11) Der Leib ist also nicht des Menschen eigentliches Wesen, das

Ich besteht als selbstständige Substanz, es ist kein Theil des Leibes und nicht das bloße Ergebniß der leiblichen Zusammensetzung und der im Leibe wirkenden Kräfte der Natur, die Seele existirt als Geist und ist unsterblich.

12) Ewiger Lohn und ewige Strafe bilden das Schicksal jenseits des Todes.

Die bisherige Ausführung bildet klar und deutlich für sich allein schon eine vollständige Nachweisung all' derjenigen religiösen Wahrheiten, welche den Behauptungen des Christenthums genau entsprechend die menschliche Vernunft auch von ihrem eigenen Standpunkte aus zu erforschen und nachzuweisen die Fähigkeit in sich trägt. — Wenn wir behaupten, daß die Vernunft an sich die Fähigkeit zur Erreichung dieser Wahrheiten von Natur aus in sich trage, so haben wir damit keineswegs sagen wollen, daß die Menschen auch in der That durch den wirklichen Gebrauch, den sie von ihren natürlichen Erkenntnißkräften gemacht haben, das erwähnte Ziel höherer Einsicht vollkommen erreicht haben. Im Gegentheil steht hier nur die Geschichte zahlreicher Verirrungen vor unsern Augen, so lange nicht die übernatürliche Offenbarung Gottes das verlorene Licht durch ihre unmittelbaren Erklärungen positiv dem Menschengeschlechte wiedergegeben hatte. Selbst nach dem Ereignisse dieser positiven Gottesoffenbarung dauerten die philosophischen Verirrungen des menschlichen Denkens noch zahlreich genug fort. Das aber werden wir nicht verkennen dürfen, daß die menschliche Vernunft, wenn sie auch factisch nicht im Stande war, die an sich für ihre Mittel erreichbaren Erkenntnisse aus eigener Anstrengung zu finden, dennoch sicher fähig bleibt, diese Erkenntnisse auch ihrerseits als wahr zu beweisen, sobald sie dieselben als Geschenk der übernatürlichen Offenbarung mit Sicherheit besitzt. Hierin wird, wie wir später ausführen, die wahre Aufgabe des vom Christenthum erleuchteten und geleiteten Denkens bestehen.

Abgesehen von der Offenbarung durch Jesus Christus finden sich Schätze höherer Wahrheit im Menschengeschlechte vor, die ebenfalls keineswegs als das bloße Ergebniß natürlichen Nachdenkens erworben wurden, sondern mit Recht von ernsten Denkern einer göttlichen Uroffenbarung im Anfange des Menschengeschlechtes zugeschrieben werden. Die Weisen des Alterthums haben sie nicht erst durch eigene Forschung errungen, sondern als alte Traditionen vorgefunden, so daß für sie nur die Aufgabe der Sichtung, Läuterung und Bewahrung des Vorfindlichen sich ergab. Unter den traurigsten Entstellungen haben sich diese ursprünglichen

Kenntnisse des Menschengeschlechtes überall unter den Völkern erhalten. Diese in der Ueberlieferung aller Völker dem Kerne nach unvertilgbaren Wahrheiten sind aber gerade dieselben, welche wir in den oben erwähnten zwölf Punkten aufgezählt haben. Ueberall ist unter den Menschen von Pflicht und Gewissen die Rede. Ueberall finden wir auch unter den rohesten Völkern den realen Unterschied zwischen Gut und Bös im Leben anerkannt. Ueberall bezeugt die Einrichtung gesetzlicher Strafen die Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit. Mitten in den schändlichsten Entstellungen des Polytheismus zeigt sich der Gedanke an ein unbekanntes höchstes Wesen, das über Göttern und Menschen stehe und allmächtig die Schicksale leite. Ueberall verkündigen Gebet und Opfer den Glauben an eine freie Regierung der zeitlichen Ereignisse durch die Macht der Gottheit, also eine Vorsehung. Ueberall findet sich die Furcht vor göttlichem Gerichte. Die ältesten Sagen der Culturvölker sowie die Fabeln der Barbaren und selbst der Wilden sprechen klar den Glauben an ein selbstständiges, vom Körper verschiedenes Existiren der Seele im Menschen und an eine Fortdauer dieser Seele nach dem Tode aus, wo ewiges Unglück die vom göttlichen Fluche getroffenen Geister plagt.

Man wird uns zugeben müssen, daß es für den Werth des Christenthums als ein höchst beachtenswerthes Zeugniß erscheint, wenn das tiefere Nachdenken schon bei Verfolgung einer *einzigen* Seite der vor uns liegenden Wirklichkeit jene ganze Reihe von Behauptungen des Christenthums unabweislich bestätigt findet. Wir sagen: bei der Verfolgung einer *einzigen* Seite der Wirklichkeit; denn wir nahmen ja nur das Factum des Gewissens zum Ausgangspunkte, während wir ebenso wohl noch andere Seiten der menschlichen Geistesgaben in ähnlicher Art durchforschen und zu denselben Ergebnissen hätten führen können. Auch durften wir ebenso wohl den Blick auf die Wunder der uns umgebenden Welt richten, um auch in ihr nach verschiedenen Seiten hin Eigenthümlichkeiten vorzufinden, welche ebenso wohl uns als Ausgangspunkt für die Entwicklung jener ganzen Reihe von höheren Wahrheiten dienen konnten. Zugleich wiesen wir darauf hin, wie jene ganze Reihe christlicher Wahrheiten in der That ebenso unvertilgbar im Menschengeschlechte ihre Anerkennung behalten hat, als das Gewissen selbst, in welchem wir das Zeugniß für jene Wahrheiten fanden. Jedoch rührte die Anerkennung dieser Wahrheiten unter den Völkern durchaus nicht daher, daß sie dieselben, wie wir eben gethan, aus dem Ge-

wissen durch eigenes Nachdenken hergeleitet oder überhaupt philosophisch gesucht und gefunden hätten. Das Wissen jener Wahrheiten geht vielmehr im Alterthume den ersten Spuren aller Geistesthätigkeit schon voraus. Es findet sich ebenso gut nach dem Ruine jeder Denkthätigkeit unter den Trümmern verkommener Nationen, die wir Wilde nennen, noch festgehalten. Auch diese fürchten noch den großen Geist, beten zu ihm um Schutz und erzählen Fabeln vom quälenden Wirken der herumwandelnden unglücklichen Geister der Verstorbenen. Umgekehrt aber haben wir nicht unbeachtet zu lassen, daß auch nur die oben genannten Lehren und deren wirkliche Consequenzen als der einzige Schatz ächter Wahrheit in den Ansichten der heidnischen Völker vor der Vernunft anzuerkennen sind. Alles Uebrige, was wir dort von weitern Behauptungen philosophischer oder religiöser Natur vorfinden, wird ohne schwierige Untersuchung sich entschieden als falsch oder unbegründet erweisen. Nur die Offenbarung, wie sie im Christenthum und theilweise schon im Judenthum vor uns liegt, gibt zu den erwähnten Wahrheiten noch weitere und viel wichtigere Zusätze.

## §. 3.

## Vorläufige Andeutungen über die Nothwendigkeit übernatürlicher Gottesoffenbarung.

Herabsetzung des Christenthums zur bloßen Philosophie. — Verwerfung seines Offenbarungscharakters und seiner höhern Lehren. — Vorläufige Andeutungen über die Nothwendigkeit einer positiven Offenbarung. — Die Frage nach der Vergebung unserer Sünden. — Unmöglichkeit einer philosophischen Antwort auf diese Frage. — Freiheit der göttlichen Erbarmung. — Sicherheit über deren Eintreten einzig in der Offenbarung zu finden. — Die Aufgabe der Religion eine andere als die der Philosophie. — Gleichzeitige Lösung der philosophischen Fragen durch die geoffenbarte Religion. — Das Christenthum für den Gegner ernster Beachtung werth. — Bedenkliche Stellung des Gegners. — Werth des rein philosophischen Sieges der christlichen Grundideen.

Gibt uns der Gegner nun dieses Alles vorläufig zu, so kann er uns weiterhin mit der Erklärung entgegentreten, daß ihn die Annahme der bisher berührten christlichen Behauptungen immerhin nicht veranlassen könne, nun auch jenen weitergehenden Lehren des Christenthums sich gläubig zu unterwerfen. Der Sieg, den er bis hieher dem Christenthume zugestehen müsse, sei eben ja nur ein philosophischer und der überwundene Gegner unterwerfe sich dabei keineswegs dem Glauben, sondern er gestehe nur, daß es gelungen sei, ihn philosophisch zu besserer Einsicht

zu bringen. Hätte sich das Christenthum nur mit der Annahme jener vervollkommneten und vervollständigten Philosophie begnügt, so würde man ihm als dem größten Fortschritte der Menschheit allgemeinen Beifall zollen müssen. Allein der Tadel des Denkers richte sich nun mit Recht auf jenen wichtigen Umstand, daß das Christenthum, den Rang einer bloßen Vervollkommnung der Philosophie verachtend, sich den Charakter positiver und übernatürlicher Gottesoffenbarung beilegen wolle und auf diesen Grund hin nun auch den blinden Glauben an mysteriöse Behauptungen verlange, für die alle Einsicht der Vernunft zu kurz komme. Nicht einmal den Nutzen solcher Behauptungen für die Erleuchtung des Menschengeschlechtes könne man der Vernunft begreiflich machen, wie viel weniger die Wahrheit der Sache selbst. Habe ja mit den oben anerkannten philosophischen Lehren der denkende Geist seine volle Befriedigung, indem er dadurch für immer den Gefahren entronnen sei, welche die Alten beim Denken in die verschiedenartigsten Irrthümer führten.

Bei unserer vorläufigen und nur einleitenden Darlegung der Ansprüche des Christenthums auf gründliche Beachtung des denkenden Menschen wird es hier genügen, nur einen einzigen Punkt aus demjenigen herauszuheben, was wir später zur Rechtfertigung unseres Glaubens an übernatürliche Offenbarung ausführlich vorbringen werden. Hier handelt es sich einstweilen wie in einer Einleitung nur um die gehörige Orientirung über den Stand der vorliegenden Frage, deren ausführliche Besprechung erst später erfolgen soll. Als Antwort geben wir daher hier dem uns auf dem bezeichneten Standpunkte gegenüber tretenden Gegner vorläufig nur zu bedenken, daß er mit seiner ganzen auch dem christlichen Glauben entsprechenden Philosophie auf die allerwichtigste Frage für unser Seelenbedürfniß nicht die mindeste Antwort hat.

Wo liegt nämlich das dringendste Bedürfniß einer Antwort über den Sachverhalt in der höhern Welt? — Man bedenkt es zu wenig, man übersieht es nur gar zu oft, daß die allerwichtigste Frage, welche hier in den Vordergrund treten muß, die Frage nach der Vergebung unserer Sünden ist. Wir Alle wissen, daß wir vielfach gegen unsere klar erkannte Pflicht gehandelt haben. Wenn auch der Ungläubige bei Weitem nicht Alles für Sünde anerkennen will, was der Christ nach seiner Lehre dafür erklärt, so hat dennoch auch der Ungläubige schon durch sein Gewissen allein den unabweislichen Vorwurf hinzunehmen, daß er vielfach die deutlich eingesehene Pflicht bewußter Weise verletzt habe. Hier haben wir die letzte gemeinschaftliche Offenbarung vor uns, welche sich an das

Dasein des Gewissens knüpft. Die Freiheit mag die Aussprüche des Gewissens überhören und verachten, es gelingt ihr aber nie, des Gewissens selbst sich zu entledigen, denn in der Natur dieser vom Schöpfer getroffenen Einrichtung hat jene Unvertilgbarkeit ihren Grund. Sollten wir nach des Schöpfers Willen frei sein, so mußten wir verantwortlich bleiben, und sollten wir verantwortlich bleiben, so durfte es uns nie gelingen, das Bewußtsein dieser unserer Verantwortlichkeit vollkommen in uns zu vernichten. Kein Mensch vermag daher in der That das Dasein seines Gewissens vor sich selbst abzuläugnen und dessen Aussprüche völlig zu ignoriren. Andern gegenüber mag der Verirrte lügenhaft die Behauptung aussprechen: er fühle in sich keine Spur vom Dasein des Gewissens, sich selbst kann er hierüber in der That nimmer täuschen. Wäre eine solche Täuschung möglich, so hörte der Betreffende durch dieselbe wirklich auf, vor Gott verantwortlich zu sein, und dieses Aufhören kann Gott als Herr nimmer zulassen.

Wenn die jenseitige Verantwortung, welche uns das Gewissen ankündigt, nicht ohne Weiteres für uns als Sünder den Untergang bringen soll, so ist dieß nur möglich, wenn wir in irgend einer Weise göttliche Vergebung unserer Sünden erlangen können, bevor der Augenblick der Verantwortung gekommen ist. Was hilft uns alle Kenntniß von der Gottheit und ihrer Größe, wenn wir im Bewußtsein unserer Schuld bei dieser Größe nur die vermehrte Furchtbarkeit unseres strengen Richters uns entgegen treten sehen? Was hilft uns die Gewißheit von unserer Unsterblichkeit, wenn diese für uns Sünder nur die Gewißheit ewiger Verwerfung ist? Daher findet der Menschengeist im Bewußtsein seiner Schuld nie und nimmer Ruhe, daher interessiren ihn alle andern Aufschlüsse der Religion und Philosophie, wie werthvoll dieselben an sich auch sein mögen, nur sehr wenig, wenn nicht vorher irgend eine Beruhigung hinsichtlich der göttlichen Sündenvergebung eintreten kann. Nur die traurigste Gedankenlosigkeit, nur der leichtsinnige Mangel an wahrem Interesse für die höheren Fragen unseres Seelenlebens kann die Erscheinung erklären, daß diese allerwichtigste Frage so vielfach übersehen wird. Man betreibt die Philosophie mit ihren Fragen nach der übersinnlichen Welt eben nur so, als ob es sich dabei lediglich um eine geistreiche Unterhaltung handle; man geberdet sich dabei, wie bei einer sorglosen Spazierfahrt, während es sich in der That um das angestrengteste Ringen nach Errettung mitten im Verderben drohenden Sturme handelt.

Wo aber ist auf diese Frage nach der Vergebung geschehener Sünden, deren dringende Wichtigkeit wir nicht verkennen können, eine sichere Antwort zu finden? Hier schweigt die ganze Natur, hier schweigt selbst das Gewissen, welches uns nur das Gericht ankündigt und uns mitten in den Schrecknissen des Gerichtes trostlos stehen läßt. Hier antworten die alten Traditionen der Völker nur mit Fabeln und unhaltbaren Geheimnissen. Ist es ja eine rein positive und in keiner Weise nothwendige Thatsache, daß wir durch persönliche Sünde die bestehende Gottesordnung frei übertreten haben. Daher kann hierfür die etwaige Hülfe nie durch den bloßen Einblick in die regelmäßige Ordnung mit Bestimmtheit erkannt werden, und nur diese regelmäßige Ordnung allein zeigt sich in der Welt um uns und im Bewußtsein in uns. Wenn daher hier eine Hülfe jemals eintreten kann, so wird dieselbe durchaus positiver Natur sein müssen, d. h. sie wird von einem neuen, nicht schon in den regelmäßigen Einrichtungen der Schöpfung geoffenbarten Rathschlusse Gottes ausgehen müssen. Ueber einen solchen Rathschluß aber könnten wir nie auf andern Wegen genügende Kenntniß erlangen, als einzig und allein auf dem Wege positiver und übernatürlicher Gottesoffenbarung.

Umgeben von dem allgemein verbreiteten Glauben des Christenthums an die Sicherheit göttlicher Sündenvergebung, und von Jugend an gewohnt, die Barmherzigkeit Gottes preisen zu hören, beruhigt sich der Ungläubige ohne ernstliche Prüfung oder in gedankenlosem Kommenlassen mit der Bemerkung: Gott wird wohl barmherzig sein. Allein wir fragen doch wohl mit Recht: Soll sich denn diese in der Natur nirgendwo unserer Vernunft geoffenbarte Barmherzigkeit so sehr von selbst verstehen, daß sie auch von demjenigen noch bei ernstem Denken angenommen werden darf, der seinerseits alle jene schweren und ernsten Bedingungen verwirft, unter denen allein das Christenthum von Hoffnung auf Barmherzigkeit zu sprechen wagt? Wenn sich die Sündenvergebung so sehr von selbst versteht, wenn sie so unbedingt eintreten wird, so hört offenbar die Sünde auf, ein Uebel zu sein, weil Gottes Hülfe dann Alles ohne Weiteres ausgleichen muß. Wer sollte sich da für die Beachtung der sittlichen Ordnung noch irgend einen Zwang auflegen? Tritt aber die Vergebung, wie es auf den ersten Blick klar wird, nie und nimmer unbedingt und überall ein, wo werden wir denn die Grenzen gewahr, bis zu welchen, und die Bedingungen, unter welchen der Herr nach freiem Rathschluß uns armen Sündern barmherzig sein will?

Offenbar kann hier nur eine positive und übernatürliche Gottesoffenbarung, mitten in den Lauf der Geschichte menschlicher Sünde hineintretend, die einzige Sicherheit bilden, welche uns vor Verzweiflung bewahrt und nach dem vorgekommenen Sündenfalle wahrhaft wieder aufrichtet.

Hier scheidet sich die Aufgabe der Religion klar von der bloßen Aufgabe der Philosophie. Wohl mag die göttliche Offenbarung, während sie uns die wichtigste Gnade erweist, indem sie uns den Weg zur Vergebung der Sünden öffnet, auch jene zweite Aufgabe zugleich übernehmen, der ganzen Menschheit jene Wahrheiten deutlich zu erklären, die der befähigte Forscher auch in natürlicher Erkenntniß nun nachträglich einzusehen vermag. Wohl ist das Christenthum zugleich die vollkommenste Schule der Philosophie; nie aber erfüllt die Philosophie für sich allein auch die ganze Aufgabe der Religion. Positive Offenbarung kann uns auf kürzestem und sicherstem Wege und zugleich zugänglich für die ganze Menschheit Alles das viel vollkommener geben, was die Philosophie für wenige Denkfähige in dunkeln Irrgängen mühevoll und unsicher aufsucht. Nie aber kann auch die beste Philosophie als solche uns den sichern Weg zur Vergebung unserer Sünden zeigen wollen. Im Verlaufe unserer spätern Erörterungen werden wir die Bedeutung und die Aufgabe der Offenbarung genauer in's Einzelne auseinandersetzen und den Einwendungen antworten, mit denen man Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung bestritten hat. Für jetzt genügt uns das Gesagte als hinreichender Wink für den denkenden Gegner unseres Glaubens.

Wenn der Ungläubige uns vorläufig jedenfalls zugeben muß, daß das Christenthum in der Beantwortung aller Fragen der Philosophie schon bei der einfachen Betrachtung, die wir nur von einer einzigen Seite aus, durch das Gewissen, verfolgten, wenigstens eine nicht zu verachtende Vertheidigungsfähigkeit und Consequenz an Tag legt; wenn er zugleich auf den Gedanken an die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung der Sündenvergebung mit gebührendem Ernste Herz und Sinn zu richten sich veranlaßt sieht, so wird er nun die gründlichere Untersuchung des Christenthums wohl nicht verächtlich von der Hand weisen. Diese Angelegenheit ist wahrhaftig der Rede und der allerausführlichsten Rede werth: hängt ja an ihr, und an ihr allein, unsere ganze Richtung für Zeit und Ewigkeit. Mühe und Zeit dürfen uns daher nicht verdrießen, wenn wir jetzt weiterhin uns zu ausführlicher Besprechung aller

Einzelheiten in Sachen des Glaubens und aller der Rede werthen Einsprüche und Gegenbedenken wenden, nachdem schon die bisherige vorläufige Erörterung wenigstens dazu hingereicht hat, auf den Ernst und das Gewicht des Christenthums gebührend aufmerksam zu machen.

Wir können es dem Gegner von aufrichtiger Gesinnung hier nicht ersparen, daß wir ihm die Geisteslage derjenigen scharf und genau vor Augen halten, zu deren Genossenschaft er beitreten müßte, wenn er im Widerstreben gegen das Christenthum gleichgültig verharren wollte. Wir müssen hier die Gefahren vermeiden, welche eine unzeitige Milderung der geraden Sprache unter dem Scheine der Schonung und Liebe herbeiführen würde. Und so sagen wir denn im Interesse der Wahrheit und der Liebe gerade heraus, wie sich der Standpunkt des gleichgültigen Gegners in der That verhält. Schon das bisher Besprochene berechtigt uns vollkommen zu der Behauptung, daß der Gegner bei jedem Versuche irgend eine von jenen oben aufgezählten zwölf Wahrheiten aus den Lehren des Christenthums abzuläugnen, durchaus consequent dahin zurückgeführt werden kann, daß er entweder geradezu sich selbst in seiner eigenen Person als einen durchaus gewissenlosen Menschen hinstellen muß, oder daß er wenigstens das, was er noch sein Gewissen nennen will, in der That als so leichte Waare bezeichnet, daß dasselbe durchaus jeder innern Aechtheit, Haltbarkeit, Zuverlässigkeit und Berechtigung baar erscheinen muß. Ebenso dürfen wir behaupten, daß der Gegner seine eigene Gewissenhaftigkeit angreift und herabwürdigt, wenn er, gleichsam eingeschläfert durch die Gewohnheit, überall in seiner Umgebung christliche Reden von der göttlichen Barmherzigkeit und Sündenvergebung zu hören, es in diesem Punkte gleichgültig und gedankenlos darauf ankommen läßt, während er die christlichen Behauptungen vom Dasein übernatürlicher Offenbarung verwirft. Sind es ja nur diese Behauptungen allein, auf die der Christ vernünftiger Weise seine Hoffnungen hinsichtlich der Sündenvergebung stützt; sind es ja nur die in dieser Offenbarung gegebenen Bedingungen, an deren Erfüllung sich diese ganze Hoffnung knüpft. Offenbar thun wir daher nicht Unrecht, wenn wir dem Gegner, der ohne dieß Alles sich über die Aussicht auf göttliche Sündenvergebung sorglos beruhigt, Mangel an ernstem Nachdenken vorwerfen, und die gewissenhafte Beachtung der Bedeutung seiner Sünden und Vergehungen absprechen.

Die meisten Abirrungen von unserm Glauben, wie wir sie in der neuern Zeit vor uns haben, liegen gerade, und dieses ganz naturgemäß,

in derjenigen Region, in welcher die Philosophie, wie wir bereits bemerkten, mit der Offenbarung gleichsam in Concurrenz treten kann. Der Ungläubige ist Materialist, Atheist, Pantheist oder bloßer Deist und Naturalist, je nachdem seine Philosophie in ihrem Wege früher oder später von der des Christenthums sich abwendet. Gelingt es nun, denselben auf diesem Boden, auf welchem die Berechtigungen der Vernunft auch vom Glauben vollständig anerkannt werden, von seinem Irrthume zu überzeugen und für die betreffenden Ansichten des Christenthums umzustimmen, so wird bei weitem der wesentlichste Theil dessen gewonnen sein, was überhaupt wissenschaftliche Erörterung zu seiner Aenderung beitragen kann. Sieht sich nämlich der Gegner gezwungen, da dem Christenthume Recht zu geben, wo er die Waffen seiner Philosophie mit voller Kraft zum Gebrauche bringen konnte, so wird diese Erfahrung seine Gesinnung wesentlich umstimmen, wenn das nun für ihn schon philosophisch achtenswerth erscheinende Christenthum dem so weit gewonnenen Gegner weiterhin auch seine Erleuchtung anbietet, für diejenigen Regionen, von denen er weiß, daß sie dem bloßen Denker verschlossen sind, während der Mensch als Sünder hier nach höhern Mittheilungen für seinen Glauben sich sehnen muß.

Treten wir daher im Vertrauen auf Gottes Gnadenhülfe den Weg der einzelnen Untersuchungen an, über deren Methode der folgende Abschnitt das nöthige Licht verbreiten wird.

---

# Zweites Kapitel.

## Von der Natur des christlichen Glaubens und von seiner Stellung gegenüber der Wissenschaft.

### §. 4.

### Einspruch gegen den Glauben überhaupt.

Bedenken gegen den Werth des Glaubens überhaupt. — Ungereimtheit der Verwerfung alles Glaubens. — Unentbehrlichkeit desselben für alle Verhältnisse des Lebens. — Factisches Vertrauen aller Menschen auf den Glauben.

Die christliche Religion fordert von uns den Glauben an geoffenbarte Wahrheit. Gegen diese erste Forderung hören wir den Ein-

spruch laut werden: „Glauben ist ja ein unsicheres Mittel für Erlangung der Wahrheit; zuverlässig ist nur die auf eigene Forschung sich stützende Einsicht. Wenn also die Religion auf Glauben beruht, so steht sie hinter der Wissenschaft zurück, welche ihre Behauptungen nur auf die eigene klare Einsicht stützt." —

Dieser Einspruch veranlaßt uns zu einer genauern Untersuchung der verschiedenen Wege, auf welchen der Mensch zum sichern, oder auch nur annähernd sichern Besitze von Wahrheiten, d. h. zur Kenntniß der Wirklichkeit gelangt. Man hört mitunter die Aeußerung: „ich glaube nichts, als was ich mit meinen Sinnen wahrnehme." Offenbar ist dieses unbedachtsam gesprochen, denn in tausend Fällen sieht sich Jeder gezwungen, Wahrheiten anzuerkennen, von denen er nie eine Sinneswahrnehmung haben konnte. Wie viele Millionen Menschen sehen nie in ihrem Leben das Meer, und dennoch sind sie von dessen Dasein nicht weniger überzeugt, als vom Dasein der Sonne. Der Blindgeborene würde das Dasein des Lichtes und der Farbe nach jenem Grundsatze zu läugnen berechtigt sein. Die ganze Geschichte der Vergangenheit, der größte Theil der Naturwissenschaften, die Länder- und Völkerkunde, ja fast alle Wissenschaft verlöre dabei ihren Anspruch auf Wahrheit und Zuverlässigkeit. Selbst die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft würde dadurch unmöglich gemacht werden, denn die Zuverlässigkeit jedes Eides und jedes Zeugenverhöres ist dadurch geläugnet. Es wird daher bei dem vielfachen Eingreifen des Glaubens in alle Verhältnisse des Lebens näher zuzusehen sein, welche Berechtigung dem Glauben überhaupt, ganz abgesehen vom religiösen Gebiete, in der Reihe der menschlichen Erkenntnißmittel zukommt, bevor wir auf eine genauere Besprechung der Bedeutung des Glaubens in der Religion eingehen.

## §. 5.

## Drei Wege für die natürliche Erkenntniß.

Die drei Erkenntnißmittel. — Ueberzeugung und Meinung.

Es gibt drei natürliche Wege, auf denen der Mensch zur Kenntniß der Wirklichkeit gelangen kann, nämlich:

1) die eigene Sinneswahrnehmung,
2) der Glaube an fremde Mittheilung, und
3) das auf diesen beiden Grundlagen fortschreitende Nachdenken.

Auf jedem dieser drei Wege, deren Eigenthümlichkeiten wir sogleich genauer ansehen wollen, können wir sowohl zur Ueberzeugung gelangen, als auch in andern Fällen mit bloßen Meinungen uns begnügen müssen. Ueberzeugung und Meinung sind nämlich verschiedene Zustände im Bewußtsein unseres Geistes. Ueberzeugung nennen wir es nach richtigem Sprachgebrauche, wenn wir uns so entschieden des Besitzes wahrer Kenntniß vom Sachverhalte bewußt sind, daß wir das Gegentheil vor unserm eigenen Geiste nicht mehr als wirklich gelten lassen können, und also nur lügnerisch dieß Gegentheil vor Andern behaupten würden. Können wir dagegen nach unserm eigenen Bewußtsein das Gegentheil unserer vorwaltenden Ansicht nicht völlig ausschließen, so haben wir nach dem Sprachgebrauche nur eine Meinung, welche nach der größern oder geringern Wahrscheinlichkeit mehr oder weniger Sicherheit für sich hat. Beides, Ueberzeugung und Meinung, sind also Geisteszustände des einzelnen Menschen, das erstere ein fester und vollendeter, wenn auch mitunter irrthümlicher, das andere ein wankender und meist noch der Entwicklung fähiger Zustand. Natürlich sind die Wege, auf welchen diese beiden Erkenntnißzustände erlangt werden, von den Zuständen selbst sehr zu unterscheiden. Diese Wege nun haben wir jetzt näher zu betrachten.

## §. 6.

## Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung.

Streit der Philosophen über die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung. — Psychischer Proceß in der Sinneswahrnehmung, verbunden mit dem physischen Proceß. — Thatsache des Naturzwanges für die Anerkennung der Sinneswahrnehmung. — Physische Ueberzeugung. — Die angeblichen Sinnesstörungen heben diesen Zwang nicht auf. — Grenzen der Sinneswahrnehmung. — Weiterreichen der Wirklichkeit.

Als ersten Weg, auf welchem unser Geist zur Ueberzeugung gelangen kann, nannten wir die eigene Sinneswahrnehmung. Es hat sich ein folgenreicher Streit über die Zuverlässigkeit dieses Erkenntnißweges unter den Philosophen erhoben, obwohl dieselbe von uns Allen auf den ersten Blick als unbezweifelbar angesehen wird und wir unbewußt immer in dieser Ueberzeugung zu handeln uns gezwungen sehen. Man fragte, ob hinter dem Scheine, den wir allein durch unsere Sinne empfingen, auch ein wirkliches Sein uns gegeben würde. Wie bei allen

Beobachtungen der Wirklichkeit, so liegt auch hier Alles daran, daß wir den vorhandenen Sachverhalt nur durchaus vollständig und nicht bloß theilweise beachten. Thun wir dieses, so sind wir im Stande, die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung unzweifelhaft festzustellen. Es ist nämlich nicht nur Thatsache, daß das Licht mein Auge afficirt, und daß mein Geist dieser Erscheinung bewußt wird, sondern ebenso fest wie diese Thatsache vom Bewußtsein des Scheines steht die zweite Thatsache da, daß sich mir mit jeder Sinneswahrnehmung das unabweisliche Bewußtsein der außer mir existirenden Wirklichkeit mit ihren einzelnen Wesenheiten und Verschiedenheiten durch Naturzwang aufdrängt. Die menschliche Sinneswahrnehmung ist also nicht nur ein physischer und physiologischer Proceß, wie dieses beim Thiere der Fall ist, sondern beim Menschen verbindet sich damit ein psychischer Proceß durch dieselbe Naturnothwendigkeit und ohne alle Willkür des Menschen. Die Thatsachen des einen Processes sind so sicher wie die des andern, Eines so wunderbar wie das Andere, und in dem Einen erscheint der Mensch ebenso passiv wie in dem Andern. Sehe ich z. B. diese Schrift, so ist dadurch nicht nur mein Auge afficirt und meinem Geiste das Bewußtsein dieser Affection gegeben, sondern es wird dadurch mein Geist in den vollen und unabweislichen Naturzwang hineingedrängt, vom wirklichen Dasein und Sosein dieser Schrift überzeugt sein zu müssen. Ich könnte Andern lügnerisch sagen, daß ich an diesem Dasein zweifele, mir selbst aber kann ich das thatsächlich nicht einreden. So ist es bei jeder vollständigen Sinneswahrnehmung. Thatsache ist es also, daß die Sinne uns durch die Natureinrichtung unseres Geistes Ueberzeugungen von der Wirklichkeit aufzwingen, deren Abweisen oder Annehmen durchaus nicht in unserer Willkür steht. So weit wir uns bei einer Erscheinung wirklicher Sinneswahrnehmung bewußt sind, so weit reicht auch dieser Zwang. Ich kann z. B. über die Richtung eines Blitzes nicht zur Ueberzeugung kommen, weil ich zwar den Blitz, aber nicht in demselben Augenblicke auch seine Richtung sehe; ich kann von der Aechtheit eines Edelsteines durch das bloße Ansehen nicht zur Ueberzeugung gezwungen werden, weil ich weiß, daß hier noch die Beobachtung des specifischen Gewichtes, der Härte ꝛc. hinzukommen müßte, worüber mir die Sinneswahrnehmung eben fehlt.

Die von eigener Sinneswahrnehmung herkommende Ueberzeugung pflegt man eine physische zu nennen. Eine solche physische Ueberzeugung kann nun allerdings in einzelnen Fällen irrthümlich sein.

Die Alten sahen die Sonne auf- und untergehen, und waren dadurch der festen Ueberzeugung, daß sich die Sonne wirklich bewege. Der Wilde sieht zum ersten Mal einen Spiegel und ist vom physischen Dasein seines dort befindlichen Ebenbildes überzeugt. Wir sehen für eine Kugel an, was in der That eine Halbkugel ist; einen entfernten Thurm halten wir für rund, während er in der That achteckig ist; steht ein gerader Stab halb im Wasser, so scheint er dem Auge gebrochen, u. dgl. Sind dieses nicht lauter Sinnestäuschungen? Allein hier haben die Sinne in der That nicht geirrt; der Irrthum ist in all' diesen Fällen nur durch ein unberechtigtes actives Urtheil unseres eigenen Geistes entstanden. Was die Sinne bezeugten, das war auch wirklich da; wenn aber der Verstand hier, durch die Einbildungskraft und durch frühere Erfahrungen irre geleitet, activ mehr schloß, als er vom wirklichen Zeugniß der Sinne passiv aufnahm, so ist dieses kein Grund gegen die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung an sich. Wir sahen z. B. in der That nur eine Halbkugel und dachten uns, nach früherer Erfahrung hier irrthümlich, auch die abgewendete und unsichtbare Hälfte hinzu, da wir ja überhaupt nie eine ganze Kugel, auch wo diese wirklich vorhanden ist, sondern in jedem Augenblicke nur die Halbkugel sehen, wie wir das Ganze auch drehen mögen. Daher muß der Verstand in seiner Thätigkeit die Regeln für die Zuverlässigkeit des Sinneszeugnisses genau beachten, wenn er nicht dabei zu voreiligen Schlüssen kommen soll. Diese Regeln sind einfach uns bekannt; z. B. das Organ des Sinnes muß gesund sein, es muß zum Objecte in naturgemäßer Beziehung stehen, jeder Sinn muß sich auf sein Gebiet beschränken, ein Sinn muß den andern unterstützen, ein Sinn darf dem andern nicht widersprechen u. s. w. Vor Allem aber ist wohl zu beachten, daß das Zeugniß der Sinne sich überall nur auf das sinnlich Wahrnehmbare beschränken muß und sich nicht unmittelbar auch auf die innere Natur der Dinge erstrecken kann. Die Erkenntniß und das Urtheil über die Wahrheit befinden sich ja nicht in der Sinneswahrnehmung selbst, sondern nur allein im Verstande, dem die Sinneswahrnehmung nur dienen soll, indem sie die äußern Dinge der Seele darbietet. Dabei muß gleichzeitig das Gedächtniß, die Einbildungskraft und das innere Gefühl dem Verstande dienen, indem sie ihm innere Empfindungen neben jenen äußern Eindrücken der Sinneswahrnehmung darbieten.

Wenn wir so einestheils uns hüten müssen, die berechtigte Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung zu verkennen, so haben wir an-

dererseits uns ebenso zu hüten, daß wir die Grenze der Sinneswahrnehmung für unsere Erkenntniß der Wirklichkeit nicht außer Acht lassen. Wir müssen nämlich im Auge halten, daß wir durch die Sinneswahrnehmung nicht immer alle Eigenthümlichkeiten am Sein der Dinge wahrnehmen, sondern wir erkennen nur so ihr Dasein und so viel von ihrem Sosein, wie es eben der Schöpfer unserm Geiste durch die jetzige Einrichtung der fünf Sinne zugänglich machen wollte. Die Dinge mögen also mehr noch sein, als unsere Sinne an ihnen wahrnehmen können; das aber ist unzweifelhaft gewiß, daß sie wenigstens das wirklich sind, was wir an ihnen wahrnehmen. Bei allem Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung haben wir uns daher sehr vor dem Irrthum zu hüten, der die Existenz der Wirklichkeit da begrenzen will, wo die Sinneswahrnehmung aufhört. Hätte ja dann der Blindgeborene Recht, wenn er die ganze Wirklichkeit der sichtbaren Erscheinungen läugnete, weil sie sich seinen vier Sinnen entziehen. Würde nicht vielmehr die ganze Herrlichkeit und Farbenpracht der Welt auch dann noch fortbestehen, wenn alle Menschen blind geboren wären? Würde nicht die Harmonie der Töne auch dann noch fortexistiren, wenn alle Menschen taubstumm wären?

## §. 7.

## Berechtigung des natürlichen Glaubens im Bereiche unserer Erkenntniß.

Die Gaben der Sprache und des Glaubens. — Nicht alles Glauben ist verwerflich, nicht alles Glauben ist zulässig. — Häufige Thatsache wahrer Ueberzeugung auf Glauben hin. — Pflichten, die sich nur auf Glauben stützen. — Richtige Unterscheidung der einzelnen Fälle für Annahme und Verwerfung fremder Mittheilungen. — Einfluß des Willens und der Neigungen auf dieses Urtheil. — Moralische Ueberzeugung. — Hier waltet kein Naturzwang.

Der zweite Weg zur Erlangung der Kenntniß von der Wirklichkeit ist der Glaube an die Mittheilung Anderer. Wie uns der Schöpfer die Befähigung zur Sinneswahrnehmung gab, so verlieh er uns auch die Befähigung der Sprache, als das Mittel, unsere Beobachtungen und Gedanken fertig Andern mitzutheilen, und dieser Befähigung entsprechend, gab er uns die Möglichkeit, Andern zu glauben. Diese Befähigung führt die größte Bereicherung unseres Erkenntnißschatzes herbei, indem sie die Beobachtungen und Gedanken des Einzelnen zum

Gemeingute für Viele machen kann. Wie wenig würden wir wissen, wenn Jeder von uns nur auf seine eigene Sinneswahrnehmung beschränkt wäre. Jetzt aber kann ein einzelner Geist außer dem, was eigene Beobachtung bietet, Alles zusammen wissen, was Hunderte mühevoll beobachtet und erdacht haben, und der größte Theil unserer Wissenschaften beruht ja nur auf solchen Mittheilungen. Nun fragt es sich aber, ob auch auf diesem Wege wirkliche Ueberzeugung zu erlangen ist. Diese Frage ist für uns um so wichtiger, da ja in der Religion vorzugsweise von Glauben die Rede ist.

Daß das völlige Verwerfen alles Glaubens eine Thorheit wäre, haben wir schon oben angedeutet; daß es aber umgekehrt mit der leichtsinnigen Annahme alles Glaubens nicht besser stände, geben wir gerne zu. Es wird also Fälle geben, wo der Glaube unzuverlässig ist, aber ebenso gibt es unstreitig Fälle genug, in welchen er factisch zu voller Ueberzeugung führt. Sehen wir ja im Leben tausendfältig die Thatsache dieser Ueberzeugung in allen Wissenschaften und in allen Verhältnissen täglich vor uns. Selbst die schwersten gesellschaftlichen Pflichten üben die Menschen mitunter nur gestützt auf den Glauben an fremde Mittheilung aus. Muß ja der Richter über Glück und Leben entscheiden, während er die Thatsachen nie selbst wahrgenommen haben kann und nur den Zeugen glaubt. Daher wird Alles darauf ankommen, die Fälle richtig zu unterscheiden und die richtigen Bedingungen festzuhalten, unter welchen der Glaube zuverlässig ist.

Vor Allem müssen wir hier den Unterschied herausheben, daß fremde Mittheilungen nicht wie die eigene Sinneswahrnehmung unmittelbar zur Ueberzeugung zwingen, vielmehr behält hier unser eigener Wille einen Einfluß, denn wir haben jeden einzelnen Fall vorab zu beurtheilen in Beziehung auf seine Glaubwürdigkeit. Dieses Urtheil betrifft 1) die Möglichkeit der von Andern behaupteten Thatsachen, 2) die Befähigung des Zeugen, die Wahrheit zu wissen, und 3) dessen Ehrlichkeit, wenigstens im vorliegenden Falle. Auf dieses ganze Urtheil hat offenbar der Wille und im Bunde mit dem Willen die Herzensneigung wesentlichen Einfluß. Man kann das Urtheil ganz unterlassen und so die Sache übergehen. Man kann bei den einzelnen Fragen, und namentlich bei der Frage, ob man dem Zeugen Vertrauen schenken solle, der Neigung und den Herzenswünschen störenden Einfluß gestatten, und so entweder das Eintreten irgend einer Ueberzeugung verhindern, oder falsche Ueberzeugung herbeiführen. Auf den ersten Blick

wird es scheinen, als ob die Freiheit von allem Einflusse der Neigungen für die Richtigkeit des Urtheils und für die Erlangung der Ueberzeugung von der Wahrheit am besten sei. Allein wir dürfen nicht außer Acht lassen, daß die sittlich guten Neigungen mit der Wahrheit verwandt sind, während die bösen Neigungen zur Lüge hinziehen. Daher wird die gute Neigung sehr oft die richtige Beurtheilung und die rasche Anerkenung der Wahrheit fördern, während böse Neigungen meistens gegen Anerkennung der Wahrheit einnehmen. Der Einfluß des Willens und der Neigung auf diese Art von Ueberzeugung hat ihr den Namen „moralische Ueberzeugung" gegeben. Vorliebe und Widerwille, Wunsch und Furcht, Gewinn und Verlust, edler Sinn und niedrige Neigung haben daher bei der Annahme fremder Mittheilungen störenden und fördernden Einfluß, aber trotz alledem haben wir die Thatsache anzuerkennen, daß durch Glauben feste Ueberzeugungen, wahre oder falsche, oft genug zu Stande kommen. Weder das Vorkommen solcher Glaubensüberzeugungen, noch ihre Festigkeit ist also zu läugnen, wenn ihnen auch sehr oft die Richtigkeit mangelt. Offenbar nämlich ist der Kreis derjenigen Erkenntnisse, die wir durch fremde Mittheilungen erlangen, viel größer, als der Kreis der eigenen Sinneswahrnehmung; aber diesen Vortheil für das menschliche Erkennen begleitet auf der andern Seite auch der Nachtheil des leichtern Irrthums.

Wie wir oben bemerkten, kann nämlich in der wirklichen Sinneswahrnehmung selbst, wegen unserer bewußten Passivität dabei, kein Irrthum vorkommen, nur das daran sich knüpfende Urtheil des Verstandes ermöglichte den Irrthum; der Wille aber und die Neigung hatten dabei gar keinen Einfluß. Beim Glauben dagegen waltet kein Naturzwang und außerdem sind drei Arten von Störungen möglich: 1) kann der Zeuge irren oder lügen, 2) kann der Verstand des Glaubenden auf mehreren Punkten bei Beurtheilung der Glaubwürdigkeit irren, 3) stört hier sehr leicht die Neigung den Glauben an die Wahrheit. Aber trotz alledem steht es fest, daß unter den angemessenen Bedingungen sowohl subjectiv feste als auch objectiv wahre Ueberzeugung auf dem Wege des Glaubens an fremde Mittheilungen möglich, erreichbar, pflichtschuldig und oft sogar unabweislich ist.

## §. 8.

## Die Thätigkeit des Nachdenkens.

Denkgesetze. — Passivität des Geistes gegenüber diesen Gesetzen. — Nachdenken auf Grundlage physischer Ueberzeugung. — Dessen Festigkeit. — Sicherheit in der Mathematik. — Grenzen dieser Wissenschaft. — Nachdenken auf Grund moralischer Ueberzeugung. — Bedingte Sicherheit desselben.

Als dritten Weg zur Erlangung der Wahrheit haben wir im Eingange das Nachdenken bezeichnet. Der Schöpfer hat dem Geiste Denkgesetze gegeben, deren Zuverlässigkeit einfache Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins ist. Wie ich nämlich durch Naturzwang die Farben und Formen erkenne und durchaus anerkennen muß, so muß ich ebenfalls durch Naturzwang die Richtigkeit jener Denkgesetze anerkennen. Diese Gesetze sind aber vom Schöpfer offenbar und nur darum so gegeben, weil sie so der von ihm erschaffenen Wirklichkeit entsprechen. Unser Geist steht eben deßhalb diesen Gesetzen gegenüber durch des Schöpfers Einrichtung völlig passiv und unterworfen da, weil diese Gesetze der objectiven Einrichtung der Dinge durch den nämlichen Schöpfer sich strenge anschließen. Wir wenden nun diese Gesetze der Gleichheit, des Widerspruchs, der Causalität u. s. w. sowohl auf der Grundlage physischer als auch moralischer Ueberzeugung zum weitern Eindringen in den Zusammenhang der Wirklichkeit durch Nachdenken an. Gehen wir nun in ihnen auf der Grundlage physischer Ueberzeugung allein strenge folgerichtig fort, so haben auch alle unsere weitern Schlüsse die nämliche durch Naturzwang aufgedrungene Zuverlässigkeit, wie die unmittelbare Sinnesanschauung selbst, von welcher wir ausgegangen sind. Dieses ist ganz und gar der Fall in den mathematischen Wissenschaften, da diese nur von den sinnlich wahrnehmbaren Maß- und Zahlenverhältnissen ausgehen. Fast ebenso verhält es sich mit den übrigen sogenannten exacten Wissenschaften. Man rühmt daher mit Recht diese Wissenschaften ganz besonders deßwegen, weil sie überall „reine und sichere Wahrheit geben". Allein dieser Vorzug darf die damit verbundene Beschränktheit nicht vergessen lassen. Wenn diese Wissenschaften einerseits zuverlässig sind, weil sie sich nur auf Sinneswahrnehmung stützen, so bleiben sie andererseits darum aber auch überall auf den Bereich der fünf Sinne beschränkt. Nie können sie für sich allein dem Menschen auf seine Anfrage nach dem Uebersinnlichen Antwort er-

theilen. Voltaire sagt daher mit Recht im Spott über die zu hohe Werthschätzung der Mathematik: „es sei dieses diejenige Wissenschaft, welche den Menschen immer da stehen ließe, wo sie ihn vorgefunden hätte.“ Mögen diese Wissenschaften in untergeordneten Kreisen zeitlicher Bedürfnisse Bedeutendes leisten, für die höhern Bedürfnisse des Menschen geben sie unmittelbar keine Befriedigung. Immerhin aber können sie in richtiger Vereinigung mit den anderweitig gewonnenen übersinnlichen Wahrheiten auch durch ihre Ergebnisse dem Menschen zur wirklichen Bereicherung seiner geistigen Anschauungen dienen.

Schreitet dagegen unser Nachdenken nur allein, oder doch größtentheils auf Grundlagen moralischer Ueberzeugungen voran, so wendet es allerdings die nämlichen zuverlässigen Denkgesetze der Gleichheit, des Widerspruchs, der Causalität an, und wird dabei unterstützt durch den Reichthum der Erfahrung, durch die Einbildungskraft und durch das innere Gefühl. Allein der Wille und die Neigung äußern hier beim Weitergehen ähnlichen Einfluß wie beim ersten Eintreten moralischer Ueberzeugung. Auch hier ist also die Erlangung der Sicherheit möglich, obwohl sie, auf Vertrauen beruhend, nicht durch Naturzwang zu Stande kommt.

## §. 9.

## Die Grenzen aller natürlichen Erkenntniß und das Gebiet übernatürlicher Offenbarung.

Alle unsere Kenntniß ist begrenzt, weil durch Sinneswahrnehmung bedingt. — Was wir erkennen, erscheint immer nur als ein Zweites. — Sein Erstes muß existiren. — Wir erkennen davon nur wenige Spuren. — Dennoch bedürfen wir einer genauern Kenntniß desselben, zumal für Erfüllung unserer Pflichten. — Uebernatürliche Offenbarung.

Wenden wir nun unser Betrachten auf die Untersuchung der Grenze hin, bis zu welcher das menschliche Erkennen auf den drei eben besprochenen Wegen gelangen kann, so wird es uns klar, daß sich jede dort erreichbare Erkenntniß zuletzt auf Thatsachen der Sinneswahrnehmung stützen müsse, sofern sie nicht reine Thatsache unseres unmittelbaren Bewußtseins ist. Die Sinneswahrnehmung hat aber ihre Grenzen nicht nur beim Einzelnen, sondern auch beim ganzen Menschengeschlechte, und beschränkt ist mithin nicht nur die eigene Beobachtung, sondern auch der Bereich aller Mittheilungen, die wir von einander empfangen können.

Das Nachdenken aber zeigt uns an der Grenze dieser Beobachtungen deutlich, daß diese wahrnehmbare Welt und unser Leben in ihr nur als Glieder einer großen Kette erscheinen. Der Anfang aber und das Ende dieser Kette entziehen sich unserer Wahrnehmung, müssen aber ebenso gewiß da sein, wie die vor uns liegenden Mittelglieder, deren Dasein dadurch bedingt ist. Mit andern Worten: wir erkennen, daß diese sichtbare Welt im Großen und im Einzelnen, und in ihr auch unser Geist mit seinen Eigenthümlichkeiten immer nur als Zweites erscheinen. Ein Zweites kann aber nie allein vorhanden sein, es setzt mit der Thatsache seiner eigenen Existenz die Existenz des entsprechenden Ersten voraus, dessen Merkmale es mehr oder weniger klar andeuten wird. Diese Merkmale des unsichtbaren Ersten im wahrnehmbaren Zweiten zu erforschen, das ist der Gegenstand unseres höheren Nachdenkens, wodurch wir das Uebersinnliche so weit wie möglich zu erreichen trachten. Hier können wir unter Umständen zu festen Ueberzeugungen gelangen, nicht nur von dem Dasein, sondern auch von verschiedenen Eigenthümlichkeiten jener übersinnlichen Wirklichkeit, von welcher das sinnlich Wahrnehmbare abhängt und Spuren an sich trägt. Allein hier sind wir weder im Stande, weit genug, noch sicher genug zu gehen, wie dieses die tausendfältigen Bemühungen menschlicher Forschungen sattsam zeigen. Und dennoch bedarf der Mensch nicht nur zur Befriedigung seiner Wißbegierde, sondern zur Erkenntniß und Erfüllung seiner sittlichen Bestimmung einer sichern Ueberzeugung von jener übersinnlichen Wirklichkeit.

Wenn wir die Philosophie nur als Gegenstand der Unterhaltung ansehen und behandeln, wenn wir in ihren Fragen eben nur etwas wissenschaftlich Interessantes sehen wollten, so möchten wir uns für jene höhere Region mit bloßen Meinungen und Muthmaßungen begnügen, deren Durchbildung uns willkommene Gelegenheit zu bloßer Uebung und Schaustellung unseres Scharfsinnes böte. Vielfach sind diese höheren Fragen nur in diesem Geiste behandelt und mißhandelt worden. Allein für den armen Menschen hängt an den dort gesuchten Antworten unendlich mehr als rein wissenschaftliches Interesse. Die ganze Einrichtung unseres sittlichen Lebens, die Frage nach unserem höchsten Ziele und den Wegen zu seiner Erreichung, die Frage nach der Berechtigung unserer natürlichen Neigungen und Leidenschaften, nach ihrer Befriedigung oder Unterdrückung, treten hier mit dem vollen Ernste der Ewigkeit vor den Einzelnen und vor die ganze Gesellschaft hin. In den

hier sich ergebenden Antworten liegt Rettung und Untergang für uns Alle verborgen. Bloße Muthmaßungen und Meinungen würden wir ja nur so lange achten, als dieß uns keine schweren Opfer kostet; nur auf Grund unabweislicher Ueberzeugung vermag der Mensch der erkannten Pflicht schwere Opfer zu bringen. Eine solche, d. h. eine auch für jedes Opfer der Pflichterfüllung Stand haltende Ueberzeugung von übersinnlichen Wahrheiten kann aber nur in Folge übernatürlicher Offenbarung eintreten, so lange wir zu einem übernatürlichen Schauen noch nicht zugelassen sind. Jedoch brauchte eine solche Offenbarung nur einem Einzigen aus uns unmittelbar zu Theil geworden zu sein, wenn es nur zugleich für diesen Einen hinreichende Mittel gibt, die Andern zum Glauben an seine Mittheilungen zu bringen, sofern diese Andern nicht mit eigenem Willen widerstreben. Es ist hier noch nicht die Stelle, um auf die eigentliche Nachweisung der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung einzugehen. Vielmehr haben wir hier einstweilen nur die einfache Aufgabe im Auge zu halten, daß wir uns über den Standpunkt genau verständigen, auf welchen das Christenthum uns für die volle Erkenntniß der Wahrheit hinstellt. Wir haben also einstweilen nur ganz einfach anzugeben, mit welchen Mitteln der Erkenntniß wir nach den Behauptungen des Christenthums mitten in dem Glauben, den wir besitzen, ausgerüstet dastehen; mit andern Worten: wir haben nur genau zu bezeichnen, auf welchem Wege und mit welcher Art von Unterstützung wir in der That dazu gelangt sind, daß wir in unserm Herzen den christlichen Glauben besitzen, den wir keineswegs erst durch natürliches Studium, sondern Alle factisch auf ganz andere Art erlangt haben.

## §. 10.

## Von der Gnade des Glaubens.

Zweifache Wirkung Gottes für unsere Einführung in's Christenthum. — Die in der Taufe erhaltene Glaubensgnade. — Fides qua creditur neben der Fides quae creditur. — Wirkung dieser Gnade. — Vertrauen auf Christus selbst und auf sein immerfort bestehendes Lehramt. — Die Religion der Kunst vergleichbar. — Talent, Gelegenheit der Ausbildung, Lernen und Uebung. — Persönliche Erfahrung von der veredelnden Wirkung des Christenthums. — Der christliche Glaube nicht physische, sondern moralische Ueberzeugung. — Antheil unseres Willens am Glauben.

Das Christenthum behauptet nun, daß Gott in Christus Allen das rechte Licht mittheilt, die ihm glauben und gehorchen. Und zwar

lehrt das Christenthum, daß Gott uns hier durch eine zweifache Gnade zu Hülfe komme, indem er erstens durch Jesus Christus und seine Kirche der Menschheit die nöthigen Wahrheiten als fertige Lehre fortwährend offenbare, und zweitens den Geist eines jeden Einzelnen, sofern er sich nicht durch eigene Schuld widersetzt, durch eine innere Gnadenwirkung zur ruhigen und festen Annahme der Offenbarungen Christi übernatürlich vorbereite und befähige. Mit andern Worten: das Christenthum lehrt, daß Gott uns allen insgesammt die höhere Wahrheit durch Christus gibt, und daß er zugleich durch die Gnade des heil. Geistes jedem Einzelnen in der Taufe hiefür ein besonderes Vertrauen gegen Christus übernatürlich einflößt. Der Glaube ist daher, wie unser Katechismus sagt: „eine Gabe Gottes und ein Licht, wodurch der Mensch erleuchtet wird, Alles für wahr zu halten, was Gott geoffenbaret hat und uns durch seine heil. Kirche zu glauben vorstellt.“ Dieses gilt sowohl von dem Glauben als „fides quae creditur,“ d. h. vom Inhalte der Lehre, als auch von der „fides qua creditur,“ d. h. von dem erwähnten Vertrauen unseres Geistes auf Christus und seine Lehre. Letzteres, unserer Seele in der heil. Taufe übernatürlich gegeben, bildet gleichsam eine Ergänzung unseres durch den Sündenfall geschwächten Erkenntnißvermögens, eine Art von übernatürlichem Talent, welches in der Wiedergeburt zu den angebornen natürlichen Talenten hinzugefügt wird. Diese Glaubensgnade bringt aber nicht nur ein Vertrauen gegen Christus selbst in unserer Seele hervor, sondern dieses Vertrauen bewirkt sie auch gegen diejenigen, welche nach Christi Anordnung seine Lehre auf Erden fort und fort verkündigen, insofern sie die wirklichen Träger und Ueberbringer der ächten Offenbarungswahrheit sind. Nur für diesen ächten göttlichen Samen wird in der Taufe durch die Glaubensgnade nach christlicher Annahme der Boden des Herzens zur Aufnahme vorbereitet. Nur dieses ächte Licht findet in Folge dieser Gnade das Auge unseres Geistes zu seiner Aufnahme übernatürlich vervollkommnet.

Um hier das Verhältniß, wie es nach christlicher Anschauung sich darstellt, klar zu machen, dürfen wir die Religion mit der Kunst vergleichen. Wodurch wurde Raphael ein großer Maler? Erstens, weil er das angeborene Talent als reine Naturgabe des Schöpfers besaß, eine Gabe, die durch nichts Anderes zu ersetzen gewesen wäre. Allein hinzutreten mußte zweitens die glückliche Gelegenheit der Ausbildung, und auch dieses war für ihn nur Gottesgabe. Er selbst aber mußte

drittens den Unterricht suchen und eifrig aufnehmen, und viertens das Gelernte durch Uebung zur Vollkommenheit bringen. So erst wurde er ein vollendeter Meister. In einer ähnlichen Weise gestaltet es sich mit der Entwicklung des Christenthums in jedem Einzelnen. Erstens: Die Taufe gibt ihm die Gnade des Glaubens, d. h. die Befähigung und das übernatürliche Talent, Christus dem Herrn und seiner Lehre vertrauend entgegenzukommen. Zu diesem Talente kommt zweitens der christliche Unterricht, den Gott uns nach Christi bekannter Anordnung durch die Kirche gibt. Unsere eigene Sache ist es, drittens, diese Belehrung zu suchen und eifrig aufzunehmen; viertens aber muß vor Allem die Uebung des christlichen Lebens hinzutreten. Diese wird uns täglich edler und besser machen. Und gerade diese Erfahrung, daß das Christenthum, richtig verstanden und pünktlich geübt, uns immer mehr veredelt und zu Gott führt, bringt uns die letzte subjective Bestätigung unserer Glaubensüberzeugung. Wir fühlen nämlich dadurch, daß das Christenthum, weil es uns in der That zu Gott führt, auch von Gott herkommen muß, und nicht im Gegensatze Gottes, in der Lüge, einen Ursprung haben kann.

Es fällt nun in die Augen, daß in Beziehung auf diese geoffenbarten Wahrheiten nicht von einer erzwungenen physischen Ueberzeugung für den Einzelnen die Rede sein kann. Hier beruht Alles auf moralischer Ueberzeugung, und diese wird, wenn der Wille des Menschen nicht widerstrebt, sicher zu Stande kommen und unerschütterlich feststehen. Eben die erwähnte Glaubensgnade hilft über die vorfindliche natürliche Schwachheit des Menschen hinaus, und bewirkt ohne eigentlichen Zwang ein höheres Vertrauen zu Jesus Christus und seiner heiligen Sache im Geiste des Einzelnen. Immerhin bleibt daher der factisch vorhandene Glaube der Christen, wenn auch Wirkung der Gnade, dennoch zugleich ein sittlicher Act des eigenen Willens, zumal da sich an ihn die Anerkennung und Uebernahme der darauf begründeten Pflichten und Opfer knüpfen. Darum wird auch naturgemäß von einer Verdienstlichkeit des Glaubens gesprochen. So wird also der Einzelne nicht durch gelehrte Forschung und Geistesanstrengung zum Christen, sondern einestheils durch die Gnade, und anderntheils durch seinen guten Willen und die Erfahrung von jenem veredelnden Werthe des Christenthums. Diese Erfahrung muß der Gelehrte und Ungelehrte, jeder in seiner Art, machen, und beide können sie ebenso wohl durch eigene Schuld vereiteln und entbehren. Dann fehlt ihnen freilich das Aller-

wesentlichste, was zur ruhigen Glaubensüberzeugung nothwendig ist und nie durch gelehrte Beweise ersetzt werden kann.

## §. 11.

## Verhältniß des übernatürlichen Glaubens zur wissenschaftlichen Erkenntniß.

Vergleich mit dem Blindgebornen. — Eigne Erfahrungen bestätigen ihm einen Theil der Angaben der Sehenden. — Einen andern Theil muß er ohne solche Bestätigung einfach glauben. — Unterschied zwischen Vorstellung und Begriff. — Geistige Blindheit der ganzen Menschheit in Bezug auf die übersinnliche Welt. — Anfänglicher Besitz der Glaubensüberzeugung ohne eigenes Nachdenken. — Das spätere Nachdenken neben dem festgehaltenen Glauben. — Fides quaerens intellectum. — Bestätigung mancher Glaubenswahrheiten durch das Nachdenken. — Bleibende Geheimnisse. — Das Christenthum als fertig vor uns stehender Gottesbau. — Betrachtung und Erforschung der Verhältnisse und Vorzüge dieses Baues. — Verständniß seines Zusammenhanges.

Fragen wir nun nach der Stellung, welche die natürliche Einsicht den geoffenbarten Wahrheiten gegenüber einnimmt, so können wir uns eines Vergleiches bedienen. Wie uns für das Gebiet der übersinnlichen Wirklichkeit das Vermögen zum eigenen Schauen, gleichsam der sechste Sinn, fehlt, so fehlt dem Blindgeborenen der fünfte Sinn und mit ihm das Vermögen zum Schauen der sichtbaren Wirklichkeit. Dennoch kann ihn die eigene Beobachtung und Erfahrung vollständig überzeugen, daß eine höhere Region der Wirklichkeit, nämlich die sichtbare Welt, existirt, obgleich sie für ihn unzugänglich ist. Der Blinde kann ferner erkennen, daß sein Zustand beschränkt ist und daß die andern Menschen ein sicheres Wahrnehmungsvermögen besitzen. Von da ab führt nur die Offenbarung der Sehenden den Blinden weiter; sie erklärt ihm manche Eigenthümlichkeit des Gesichtssinnes und der sichtbaren Welt. Das Vertrauen auf die Mittheilung der Sehenden, wozu sich der Blinde durch vernünftige Gründe und durch natürlichen Trieb bewogen findet, bringt ihn zur festen moralischen Ueberzeugung von der Wahrheit jener mitgetheilten Thatsachen, welche sich ihm nun weiter in zwei Abtheilungen folgendergestalt gruppiren. Er wird nämlich gewahr, daß er einige von diesen Thatsachen, nachdem er sie einmal vernommen hat, auch durch Wahrnehmungen aus dem seinen vier Sinnen zugänglichen Kreise bestätigt findet. So wird ihm z. B. die Angabe der Sehenden, daß

die Sehkraft weiter reicht als das Gehör und der Geruch, daß dieselbe im Auge ihren Sitz habe, daß sie der Beleuchtung bedarf und unfähig ist, wenn diese fehlt, daß die Wahrnehmung des Lichtes schneller gehe, als die des Schalles u. s. w., nun auch durch eigene Beobachtung als richtig bewiesen. Der Blinde bemerkt z. B. daß sein sehender Freund einen herankommenden Wagen viel eher wahrnimmt, als er selbst dessen Geräusch hört; daß derselbe aber nichts sieht, wenn seine Augen verbunden oder geschlossen sind, wenn die gerade Linie zwischen seinem Auge und dem Gegenstande durch ein im Wege stehendes Hinderniß unterbrochen ist, oder wenn das Licht fehlt; er bemerkt, daß der Sehende einen in der Ferne fallenden Schuß eher sieht, als er ihn hört. Solche Beobachtungen bilden für den nachdenkenden Blinden einen bestätigenden Nachweis für die Wahrheiten, von denen er schon durch die Mittheilung Anderer moralisch überzeugt war. Allein eine zweite Gruppe von Mittheilungen, die der Blinde von dem Sehenden empfängt, ist von solcher Art, daß alle seine eigenen Erfahrungen aus dem Bereiche seiner vier Sinne nichts daran bestätigen können. Er muß diese Mittheilungen einfach gläubig annehmen und er kann aus ihnen practischen Nutzen ziehen, ohne sie weiter erforschen zu können.

Wir haben bei dieser Gelegenheit, ehe wir weiter gehen, auf den Unterschied zwischen Vorstellung und Begriff hinzuweisen, um auch für unsere weitern Untersuchungen mancher folgenreichen Verwechselung vorzubeugen. Wir können uns nämlich nur diejenigen Dinge vorstellen, welche wir einmal durch unsere Sinne wahrgenommen haben, das Wahrgenommene können wir dann in unseren Vorstellungen beliebig zusammensetzen, so daß sich daraus mancherlei Gesammtvorstellungen bilden, die alsdann in ihrer Totalität allerdings keiner frühern Wahrnehmung entsprechen. Allein alle einzelnen Theile jener Gesammtvorstellungen müssen wir vorher wirklich wahrgenommen haben. Ich kann mir einen goldenen Palast, ein silbernes Schiff, eine Sphinx, einen Centauren u. s. w. vorstellen, während ich in der Wirklichkeit nie solche Dinge sah, wohl aber die einzelnen Theile jener Zusammensetzungen. Die Vorstellung ist nämlich das Wiederhervorrufen desjenigen Eindruckes, welchen die frühern Sinneswahrnehmungen machten. Der Begriff dagegen ist das Wissen vom Sein der Sache, wenn es wenigstens so weit geht, daß ich diese Sache mit nichts Verwandtem in meinem Denken verwechsele. Ich habe alsdann einen genügenden, wenn auch nicht einen vollständigen Begriff. So kann z. B. der Begriff

der Geognosie ein genügender sein, sobald nur diese Wissenschaft nicht mit der Geographie, Geologie oder Mineralogie verwechselt wird, wenn man auch noch nicht gerade den ganzen Inhalt der genannten Wissenschaft so kennt, daß man von ihr einen vollständigen Begriff hätte. Auf diese Weise kann der Blindgeborene durch die Mittheilung der Sehenden zu genügenden Begriffen vom Lichte, vom Schatten, von der Farbe, von der Gestalt &c. gelangen, wenn er nur so weit gebracht wird, daß er diese Dinge in seinem Reden und Denken nicht mit Verwandtem verwechselt. Vorstellungen von diesen Erscheinungen kann er dagegen nie erlangen, weil dazu vorhergegangenes wirkliches Schauen nothwendig ist. Es ist daher ein folgenreicher Irrthum, wenn wir Vorstellung und Begriff, Vorstellen und Denken mit einander verwechseln. Man sagt sehr oft im gewöhnlichen Leben: „ich kann mir die Sache nicht denken," wo es eigentlich heißen sollte: „ich kann mir die Sache nicht vorstellen." Was man nämlich in der That nicht denken könnte, das müßte ja einen logischen Widerspruch in sich enthalten und mithin auch unmöglich sein. Bei jener Verwechslung von Denken und Vorstellen liegt also der Irrthum nahe, Dinge als nicht denkbar zu läugnen, während nur die Vorstellung unerreichbar war. Niemand kann sich einen viereckigen Kreis denken, denn hier ist ein Widerspruch in der Zusammensetzung und also die Sache an sich unmöglich. Der Blindgeborene aber kann sich die Farbe nur nicht vorstellen, wohl aber denken, und so ist er nicht berechtigt, ihr Dasein zu läugnen.

Wenden wir nun das Bild vom Verhältniß des Blindgeborenen in seinem Nachdenken über die Mittheilung der Sehenden auf die Stellung des Menschengeschlechtes gegenüber der christlichen Offenbarung an, so erkennen wir bald klar die wahre Aufgabe der Wissenschaft in Sachen des Glaubens. Der Blinde weiß lange vor seinem eigenen Nachdenken bereits alle jene Thatsachen aus der Region des Gesichtssinnes durch bloße Mittheilung der Sehenden und er würde dieselben ebenso gut und sicher wissen, wenn er nie darüber selbstständig nachzudenken im Stande wäre. Der geistreichste Blinde erlangt mit all' seinem Forschen hier keine einzige Thatsache, welche nicht seinen gedankenlosen Schicksalsgenossen ebenso gut durch die gemeinsame Mittheilung der Sehenden bekannt wäre. Es würde daher in seiner Lage thöricht von ihm sein, jene Thatsachen selbst in Frage zu stellen, die Mittheilung der Sehenden stolz zu verachten, oder ihre Annahme nur erst vom Ergebniß eigener Forschung abhängig machen zu wollen. Er freut sich vielmehr, nur einen

Theil jener Mittheilungen nun auch selbstständig bestätigen zu können; er begreift, warum er nicht mehr begreift, und beruhigt sich durch den bestätigenden Erfolg seines bisherigen Denkens um so mehr auch bei der gläubigen Annahme derjenigen Punkte, deren selbstständiges Begreifen über seine Mittel hinausreicht.

In einer ähnlichen Weise stehen wir der christlichen Offenbarung gegenüber. Wir Alle, Gelehrte und Ungelehrte, schauen nicht mit eigenen Mitteln in jene Regionen hinein, von wo aus diese Offenbarungen kommen, und daher wird das gemeinschaftliche Schicksal unserer geistigen Blindheit für den Gelehrten wie den Ungelehrten die gleiche göttliche Offenbarung der Thatsachen nothwendig machen. Wir Alle sind von Jugend an bereits im Besitze dieser Glaubensüberzeugung, lange bevor wir zu weiterem Nachdenken fähig sind, denn nach diesen Ueberzeugungen mußten wir Alle ja von Anfang an unser sittliches Leben einrichten. Wir dürfen daher beim spätern Beginn des Nachdenkens den durch Gottes Gnade und christlichen Lebenswandel in unserem Geiste festbegründeten Glauben weder bei Seite setzen, noch in Frage stellen; denn er beruht ja auf ganz anderen Gründen und hängt nicht erst von unserem Nachdenken ab. Keinen Augenblick darf er bei Seite gesetzt werden, weil er ununterbrochen die Leuchte unseres sittlichen Lebens sein muß. Der denkende Gläubige kann also wie der Blindgeborene im Kreise der eigenen Wahrnehmung eifrig nach Bestätigungen suchen, die ihm den Glauben auch als wahr beweisen, während er ihn, abgesehen davon, durch seinen Willen im Herzen festhält. Er glaubt an die christliche Offenbarung, weil er durch Gottes Gnade glauben kann und durch eigenen guten Willen glauben will, was ihn die natürliche Einsicht nicht gerade zu glauben zwang.

Das eben beschriebene wissenschaftliche Streben nach Bestätigung und Aufklärung des im Herzen vorhandenen Glaubens ist jene „fides quaerens intellectum,“ der Glaube, der nach Einsicht sucht, wie schon der hl. Anselmus die Wissenschaft des Glaubens bezeichnet. Wie sich dem Blinden im Nachdenken nicht gerade alle Mittheilungen der Sehenden auch durch eigene Einsicht bestätigen, so bleiben auch dem gläubigen Denker Geheimnisse übrig, während er einen großen Kreis der Offenbarungswahrheiten zuletzt auch durch eigene Einsicht bestätigt findet. So verbleibt also der christliche Denker ungestört in demjenigen Glauben, den er von Jugend an besaß, und betrachtet den großen Gottesbau des Christenthums in seinen Einzelnheiten und im Zusammenhange, in

seinem Ursprunge, in seinem Fortbestehen und im Sturme feindseliger Angriffe. Was er lange schon willig glaubte, wird ihm nun auch durch dieses Nachdenken klar, gerade wie uns die genauere Betrachtung an der Hand eines kundigen Führers erst den ganzen Werth eines kunstvollen Tempelbaues aus alter Zeit zum Verständnisse bringt, während wir lange schon dieses Werk äußerlich und unverstanden gesehen und mit der Menge benutzt hatten. Forschung und Nachdenken sollen also nicht erst den Glauben für das christliche Leben schaffen, sondern für die wissenschaftliche Bildung erleuchten. Sie sind daher nicht Sache eines Jeden, weil zum sittlichen Leben nur der einfache gläubige Besitz jener höhern Wahrheiten für Alle, Gelehrte und Ungelehrte, erforderlich ist. Allerdings werden auch dem der Wissenschaft fernstehenden Gläubigen im kirchlichen Unterrichte die sogenannten motiva credibilitatis, d. h. einleuchtende Gründe für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums mitgetheilt, die ihn als denkenden Menschen über das Fundament seines ererbten Glaubens belehren und beruhigen. Diejenigen aber, denen Gottes Fügung die Wege höherer Bildung als persönlichen Lebensberuf eröffnete, werden keine würdigeren Gegenstände für ihre Geistesthätigkeit finden, als die tieferen Erforschungen und Begründungen des Zusammenhanges der geoffenbarten Wahrheiten unter sich und mit den höhern Bedürfnissen des menschlichen Geistes. Auf diesem Wege allein werden sie einestheils erst den ganzen Werth ihres Glaubens gewahr, während sie anderntheils dadurch ihres Berufes zum Denken wahrhaft froh werden.

## §. 12.

## Die Wissenschaft als Vertheidigung des Glaubens.

Mißbrauch menschlicher Kenntnisse zur Bekämpfung des Glaubens. — Die wahre Wissenschaft als Hülfsmittel gegen dieses Verderben. — Größe der nothwendigen Anstrengung. — Aussicht auf Erfolg.

Allein dieses Nachdenken im Innern des Glaubens hat noch einen andern Werth unter den traurigen Verhältnissen des Menschengeschlechts. Wie alle unsere natürlichen Gaben leider auch dem Bösen dienen können, so wird die Wissenschaft und die Forschung manchmal das Mittel, den Geist von der Wahrheit abzuleiten und auf Irrwegen in's Verderben zu stürzen. Dieses ist um so mehr der Fall, weil die Erkenntniß

der höhern Wahrheit überall für den Menschen mit sittlichen Anforderungen und Schwierigkeiten verbunden ist. Nur gar zu leicht wird daher Verstand und Kenntniß in den Dienst der Neigung gezogen, so daß sie durch ihre Forschung der unerwünschten Wahrheit halb unbewußt nur auszuweichen oder zu widerstreben trachten. Auf diese Weise hat das menschliche Denken im Laufe der Zeiten oft mit der größten Anstrengung und mit ausgesuchtem Scharfsinne sich abgemüht, den Neigungen des Herzens große und feste Wälle hinzubauen, um nur vor dem Eindringen der mißliebigen Offenbarung zu schützen.

Aber diese Hindernisse sind nicht nur denen verderblich, welche sie, getrieben von unrechtem Begehren, gebaut haben; sie hindern nun, wo sie einmal da sind, den Blick in das Gebiet der Wahrheit, auch vielen Andern, die nicht gerade Verblendung gesucht haben. Das ist ja eben die Fülle des Fluches, den das Böse bringt, daß es, einmal vorhanden, wie eine ansteckende Krankheit um sich greift und die ganze Umgebung vergiftet. Ebenso wird aber die Thätigkeit im Guten und mithin auch der Eifer für die Wahrheit solidarischen Gewinn überall auf die Umgebung des christlichen Forschers ausbreiten. Gelingt es daher dem christlichen Denker durch Anwendung derselben natürlichen Mittel der Beobachtung und des Forschens, welche man so oft für jenen Lügenbau mißbraucht hat, den Weg zur Wahrheit zu öffnen und zu ebnen, so dient er damit zugleich all' Denjenigen, welche durch jenen Mißbrauch der Wissenschaft irre geleitet wurden, während sie selbst nicht die Verblendung suchten. Wie es daher oft in den Fügungen der menschlichen Schicksale liegt, daß der Eifer und die Erfahrungen liebevoller Mitmenschen nothwendig sind, um sittliches Verderben von der Jugend fern zu halten, oder sie daraus zurückzuführen, so hat Gott es ebenso gewollt, daß fremde Liebe und fremder Eifer oft das Mittel sein müssen, um den Einzelnen den Gefahren des Irrthums zu entreißen.

In dieser Art findet also die wissenschaftliche Erforschung und Beleuchtung des Glaubens ein großes Feld werthvoller Thätigkeit zum Heile der Mitmenschen, indem sie denselben die Hindernisse wegräumt, welche den Einblick in die Wahrheit stören. Aber gerade diese Thätigkeit verursacht ihrer Natur nach mitunter ernste und schwere Kämpfe, vor denen der Eifer für die Wahrheit und für die Beglückung der Mitmenschen in der Wahrheit keineswegs zurückschrecken darf. Es ist nämlich klar, daß Diejenigen, welche mit Scharfsinn und Anstrengung jene Wälle bauten, welche die Neigungen vor dem Eindringen der uner-

wünschten Wahrheit schützen sollen, keineswegs bereit sind, auf den ersten Angriff diese erwünschte und mühevoll gebaute Schutzwehr preiszugeben. Ja mit dem Eifer der im Besitz gefährdeten Leidenschaften wird sich hier noch die Wuth des verletzten Siegerstolzes vereinigen, und der Kampf wird daher um so lebhafter werden, je kräftiger der Angriff ist. Alles Gute kostet Kampf auf Erden, so auch die Zerstörung jener Blendmittel. Es würde das Christenthum nur dabei verkannt werden, wenn man ihm eine falsche Friedensliebe zumuthete, die den Feind ruhig und feige im Besitze und Fortschritte ließe.

Es würde für uns Gläubige bei dieser Nothwendigkeit des Kampfes ein verwerfliches Verfahren sein, wenn wir stolz auf göttlich sichern Besitz der Glaubenswahrheit alles das als unbedeutend verachten wollten, was der menschliche Scharfsinn seit Jahrhunderten mühevoll zusammengebracht hat, um diese Wahrheit zu bezweifeln, zu entstellen oder zu bekämpfen. Behält ja der Mensch auch im Dienste der Lüge und der verkehrten Neigung den Reichthum seines Wissens und die Kraft seines Scharfsinnes, und er wird dieselbe um so mehr anstrengen, als es ihm schwerer wird, auf seinen schiefen Grundlagen fortzubauen. Feige Furcht vor dem Feinde und Mangel am rechten Vertrauen auf die eigene Sache schaden freilich vor Allem in jedem Kampfe, aber ebenso schädlich ist es, die Stärke des Gegners zu gering zu schätzen, und geschähe dieses auch nur durch das lebendige Vertrauen auf die Gerechtigkeit der eigenen Sache. Es wird sich daher für uns ziemen, daß wir die Kraft der wissenschaftlichen Gegner des Christenthums nach ihrer ganzen natürlichen Stärke beachten und unsere eigene natürliche Anstrengung nicht kleiner sein lassen, als es hier erforderlich ist, wenn wir auch immer das stärkende Vertrauen mitbringen, daß wir uns auf Gott verlassen können, wo wir die Sache Gottes und der Wahrheit vertreten. Was durch Menschenthätigkeit in Sachen des Heiles nach Gottes Willen ausgerichtet werden soll, das fordert bei allem Gottvertrauen immer unsere volle Anstrengung, wenn es zu gesegnetem Erfolge gelangen soll.

Wenn nun in diesem Kampfe mitunter auch böser Wille uns klar entgegen treten würde, wenn wir denselben bewußter Weise gegen das ihn störende Eindringen der erkannten Wahrheit ankämpfen sähen, so dürfte uns auch dieß in unserm Eifer für die Wahrheit und das Heil unserer Mitmenschen nicht beirren. Freilich werden wir Denjenigen einstweilen nicht retten können, der durch die Wahrheit noch nicht in sei-

nen Neigungen gestört werden will. Allein wir sind doch im Stande, ihm jene Verblendungen zu entziehen, die ihm vor den Augen Anderer und vor dem eigenen Gewissen als wissenschaftliche Hindernisse des Glaubens dienen sollen. Vielleicht wird dann später in veränderter Lebenslage die Macht und Verblendung jener Neigungen verschwinden, die ihn der Wahrheit abhold machten, und dann erlangt die wissenschaftliche Hülfe, womit wir ihm seine Einwendungen früher schon entkräfteten, zuletzt dennoch ihre Wirkung. Und müssen wir es nicht anerkennen, daß unter uns, wo die ganze geistige Atmospäre seit langer Zeit mit allem Gifte ungläubiger Wissenschaft und böswilligen Scharfsinnes durchdrungen ist, die vom Uebel der Zeit Angesteckten keineswegs gleich zu beschuldigen sind, wenn auch unter ihnen Einzelne der Wahrheit sündhaft widerstreben? Was ein ganzes Jahrhundert im reichsten Aufwande von Witz und Scharfsinn und im Besitze aller Mittel der Wissenschaft unter dem Schutze der Großen und unter dem Beifallsjubel der Menge gegen die christliche Wahrheit ersonnen und geschrieben hat, das sollte allerdings oft nur die Sünde von der Beunruhigung durch die Wahrheit schützen, allein es hat zugleich auch Tausenden den Blick und den Geschmack für das Christenthum verdorben, die nicht gerade zum Schutze sündhafter Neigungen nach dieser Verblendung gesucht haben.

Und so wird es denn eine der schönsten Aufgaben für die thätige Liebe bilden, daß sie die Wissenschaft als Heilmittel braucht, um den Glaubensgegner auf den rechten Weg zurückzulenken, ungestört durch die Erfahrung von der Undankbarkeit Einzelner unter denen, für welche die Anstrengung übernommen wurde. Aber der fromme Eifer darf es nie vergessen, daß in diesem Kampfe, auch bei der größten Lebhaftigkeit, liebende Schonung der Personen mit heiligem Ernste gegen die Lüge verbunden bleiben muß. Niemand bekehrt seinen Mitmenschen durch Beleidigung.

## §. 13.

## Zweifache Stellung der christlichen Wahrheiten gegenüber der wissenschaftlichen Forschung.

Zweierlei Glaubenswahrheiten. — Solche, die die Vernunft nach dem Glauben beweisen kann. — Man kann oft beweisen, was man zu entdecken nicht im Stande war. — Der Glaube gibt uns mit Sicherheit die Endergebnisse. — Dieß bewahrt unsere Forschung vor Irrungen. — Fortschritte der Forschung. — Die Offenbarung ist nie im Widerspruche mit der richtigen Forschung, — kann jedoch über die

Forschung hinausreichen. — Steigerung unserer Geistesträgheit durch die Offenbarung. — Traurige Stellung der Alten in ihrer Forschung. — Festhalten des Glaubens während der Dauer der Forschung.

Bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Glaubenswahrheiten haben wir dieselben in zwei Klassen einzutheilen. Zur ersten Klasse rechnen wir die eigentlichen Glaubensgeheimnisse und die positiven Anordnungen für die Rettung und Rechtfertigung des gefallenen Menschen. Hier kann von einem Forschen, Finden und selbstständigen Nachweisen der Vernunft natürlich nicht die Rede sein. Zur zweiten Klasse gehören dagegen jene Lehren, wo uns das Christenthum mit der Autorität göttlicher Offenbarung auf solche Fragen aus dem Bereich des Uebersinnlichen antwortet, welche auch die menschliche Vernunft selbstständig zum Gegenstande ihrer Forschung machen konnte. Auf diese Fragen würden also an und für sich die richtigen Antworten auch natürlich gefunden werden können, während sie in der That auf diesem Wege keineswegs gefunden worden sind. Nachdem aber die Offenbarung uns hier die Wahrheit gegeben hat, sind wir allerdings befähigt, die Richtigkeit dieser ihrer Antworten nun auch auf natürlichem Wege nachzuweisen. Denn wir vermögen oft den Beweis für eine Wahrheit, die wir anderweitig bereits mit Sicherheit kennen, richtig zu führen, während wir nicht im Stande gewesen wären, diese Wahrheit selbst erst aufzufinden. Den pythagoräischen Lehrsatz z. B. zu beweisen, ist ein gewöhnlicher Schüler im Stande, ja selbst eine neue Beweisform möchte er ausdenken können, während zur ersten Entdeckung dieses Satzes das Genie eines großen Weisen erforderlich war.

Bei unserer wissenschaftlichen Thätigkeit leuchtet uns daher in allen diesen Fragen unser Glaube vor, indem er uns die einzig wahren Antworten als das sichere Endergebniß feststellt, wohin unsere Forschung zuletzt gelangen soll, und, richtig geleitet, zuletzt gelangen wird. Wie bei einer verwickelten Berechnung der Irrthum gleich bemerklich wird, wenn man voraus das richtige Endergebniß schon weiß, so werden wir nun auch in unsern Forschungen leicht auf jede mögliche Irrung aufmerksam werden, weil sie ja folgerichtig ein anderes Endergebniß herbeiführen würde, als das einzig richtige, welches wir schon aus der Offenbarung kannten. Nie kann ja die richtig geleitete Forschung mit den Aussprüchen der Offenbarung in Widerspruch gerathen, und das Eintreten eines solchen Widerspruches bezeichnet nur das sichere Vorhandensein eines Fehlers im Gange der Untersuchung. Allerdings könnte

es vorkommen, daß die Forschungen des Einzelnen, und selbst eines ganzen Zeitalters, zwar so weit sie gehen richtig wären, jedoch noch nicht ausreichten, um an alle jene Wahrheiten zu gelangen, die später bei weiterem Fortschritt unserer Geistesübung und Kenntniß dennoch natürlich erreichbar sein müssen. Ein solches Nichtausreichen könnte irrthümlich für einen Widerspruch gegen die Offenbarungswahrheit angesehen werden. Wohl können nämlich Wahrheiten der Offenbarung über unsere natürliche Erkenntniß hinausgehen, nie aber ihr wirklich widersprechen.

Weit entfernt daher, daß die Offenbarung die wissenschaftliche Thätigkeit der Menschen lähmte, trägt sie nur dazu bei, die Geistesanstrengung zu steigern, während sie dieselbe zugleich gefahrlos macht. Wenn die Alten vor der Zeit des Christenthums eine Forschung nach übersinnlichen Fragen zu irgend einem ersten Endergebnisse durchgeführt hatten, so mußten sie sich einfach hiermit begnügen, und konnten dabei dem Schicksale nicht entgehen, daß oft das so mühevoll erlangte Ergebniß ihrer Untersuchungen in der That nur ein Irrthum war. Dieß zu prüfen, besaßen sie kein weiteres Mittel. Wir dagegen werden die Untersuchung ein und der nämlichen Frage mitunter oft wiederholen, ja vielleicht von Geschlecht zu Geschlecht fortsetzen müssen, ehe es endlich der menschlichen Schwäche gelingt, im richtig befundenen Wege dasselbe Ergebniß natürlich zu beweisen, welches die Offenbarung von Anfang an verkündigt hatte. Die Vortheile sind offenbar nicht zu verkennen, welche die Offenbarung uns den Alten gegenüber bei der wissenschaftlichen Thätigkeit bereitet. Erstens wird jene wiederholte und fortgesetzte Anstrengung, zu welcher der Forscher durch den bereits vorausgehenden Besitz der Glaubenswahrheit gezwungen ist, so lange er dieselbe noch nicht auch im Denken erreichte, dem Geiste viel reichere Uebung im Nachdenken bringen. Zweitens sind wir dadurch nicht nur vor Irrthümern, sondern auch vor den sittlichen Nachtheilen, die der Irrthum mit sich bringt, sicher gestellt, während die Alten Nichts vor der Gefahr schützte, durch den scheinbar folgerichtig begründeten Irrthum getäuscht, auch in der Einrichtung des sittlichen Lebens zu verderblichen Grundsätzen zu gelangen. Drittens sind wir vor dem Uebelstande bewahrt, während der Zeit der Untersuchung und des möglichen wissenschaftlichen Irrthums für die tägliche Einrichtung unseres sittlichen Lebens entweder rathlos dazustehen, oder unsern Verstand durch die Neigungen gefährlich verblenden zu lassen; unser Glaube steht ja jetzt unabhängig von der Unter-

suchung durch die ganze Dauer derselben von vorne herein für das Leben fest. Unwandelbar und ungestört halten wir vor der Untersuchung, während derselben und nach derselben, mag sie vollkommenen oder mangelhaften Erfolg haben, die christlichen Grundsätze des Glaubens fest, um nach ihnen allein unser Leben einzurichten, wie immer auch die Wissenschaft ihren Gang nehmen mag.

## §. 14.

## Falsche Werthschätzung der Forschung in Bezug auf das Uebersinnliche.

Die Klage über Störung der Forschung durch die Offenbarung. — Das erfolglose Forschen irrthümlich der fertigen Wahrheit vorgezogen. — Das Forschen hat nur Werth, wenn die gesuchte Wahrheit Werth hat. — Eitler Mißbrauch der Forschung. — Verblendung gegen den Werth der Wahrheit. — Practische und theoretische Wahrheiten; — bei erstern kommt Alles auf den Besitz an, — bei letztern auf die Anstrengung des Forschens. — Der Stoff der Mathematik zu bloßen Forschungen brauchbar. — Frevelhafter Mißbrauch der höhern Fragen zu bloßen Turnübungen des Geistes.

Man hat mitunter den Gedanken ausgesprochen, daß es den Menschen erniedrige, wenn ihm göttliche Offenbarung auf diese Art die fertige Wahrheit mittheile, da er dabei die Ehre des eigenen Findens einbüße. „Wenn mir die Gottheit in der einen Hand die fertige Wahrheit anböte, und in der andern das ewige Forschen nach der Wahrheit, mit der Gewißheit, dieselbe nie zu finden, so würde ich sicher nach dem Letztern greifen.“ So ungefähr spricht Lessing diesen Gedanken aus. Wohl könnte ein solcher Ausspruch auf den ersten Blick den strebsamen Geist bestechen, allein wir fragen: warum hat denn die *Forschung* nach der Wahrheit einen Werth, wenn nicht darum, weil das Gesuchte, die *Wahrheit selbst*, eben das Werthvollste ist. Bedenken wir nur, daß es sich in den Fragen nach dem Uebersinnlichen lediglich um die höchsten sittlichen Zwecke handelt, und nicht um bloße Befriedigung unserer Wißbegierde. Wer daher diese erhabenen Fragen nur als Gegenstand der Unterhaltung und gleichsam als edlen Zeitvertreib ansehen wollte, wie so manche Untersuchung der gewöhnlichen Wissenschaften, nur der würde gegen das Ergebniß jene Gleichgültigkeit zeigen. Wer ferner in diesen Fragen nur Stoff zu Denkübungen, nur ein Feld zur Production der Turnkünste seines Geistes finden wollte, der möchte wohl in seiner Eitelkeit den Ruhm einer scharfsinnigen Untersuchung höher anschlagen,

als den einfachen Besitz der Wahrheit. Ist es aber nicht eine traurige Verblendung, wenn reichbegabte Menschen auf diese Art den Sinn für den Werth der Wahrheit in den wichtigsten Fragen unserer sittlichen Lebenseinrichtung so sehr verloren haben, daß sie gleichsam es bedauern, wenn ihnen durch das zum Besten aller Menschen verliehene Offenbarungslicht jene vornehme Auszeichnung für ihre Eitelkeit verdorben ist?

Wir haben wohl zu unterscheiden zwischen Wahrheiten von practischem Werthe und solchen von bloß theoretischer Bedeutung. Bei den letztern ist die Untersuchung wichtiger als das Ergebniß, denn sie bildet gleichsam die Turnübung des Geistes und mag auch zu edler Unterhaltung dienen. Bei Wahrheiten von practischem Werthe aber kommt Alles nur auf deren Besitz an, so daß der kürzeste und sicherste Weg zu diesem Besitze offenbar der beste ist, damit möglichst viele Menschen recht rasch und sicher diese Wahrheiten zur Anwendung im Leben kennen. So werden die mathematischen Wissenschaften z. B. in den ausführlichsten Untersuchungen Ergebnisse bieten, die für sich nicht den mindesten Werth haben, denn hier ist die Geistesübung in der Untersuchung das Einzige, was man dabei beabsichtigt. Allein wo man nur für practische Zwecke einen gewöhnlichen Rechner oder Feldmesser ausbilden will, wird man den kürzesten und sichersten Weg wählen, um ihm die nöthigen Fähigkeiten in den erforderlichen Operationen einfach beizubringen, ohne ihn durch Entwickelung der wissenschaftlichen Gründe aufzuhalten. In den Fragen der Religion und der sittlichen Lebenseinrichtung soll der Mensch nicht frevelhaft den Turnplatz seiner ernsten oder eitlen Geistesübungen aufschlagen wollen, sie dürfen in ihrer Heiligkeit und in ihrem furchtbaren Ernste nicht zu diesem gefährlichen Mißbrauch weder für eigene Uebung, noch zu eitler Schaustellung herbeigezogen werden.

Wir haben ja außerdem Stoff genug, an welchem wir ohne Schaden und Gefahr den Geist des Schülers üben und die Kraft des Meisters erproben können. Hiefür mag die Mathematik oder allenfalls auch die Logik dienen, wo am Stoffe selbst nichts zu verderben ist; schonen wir aber die kostbarsten Wahrheiten des Menschengeschlechtes bei schülerhafter Uebung und bei meisterhaften Versuchen und Wagestücken. Ein Bildhauer-Lehrling wird nicht an einen werthvollen Marmorblock gestellt, daß er diesen in Kurzem bei seinen Uebungen zu Schanden haue; er wird an werthloser Thonerde sich üben müssen, die auch der Mei-

ster für kühne Versuche dem kostbaren Marmor wohlweislich vorzieht. So ist die höchste Wahrheit ein kostbares Licht, welches Gott in der Offenbarung nicht dem Gelehrten, sondern dem Menschen gegeben hat, daß es ihm von früher Jugend an schon vor aller Untersuchung zur beständigen Leuchte aller seiner Lebenseinrichtungen diene. Frevelhaft erscheint es also, wenn der Gelehrte in seiner Eitelkeit gleichsam das Glück des ganzen Menschengeschlechtes neidisch bedauert, weil es ihn einer eiteln Auszeichnung beraubt und in der Glaubenspflicht den Uebrigen gleichstellt.

## §. 15.

### Bedürfniß göttlicher Mittheilung auch der an sich auf natürlichem Wege erreichbaren übersinnlichen Wahrheiten.

Unfähigkeit der meisten Menschen für eigne Forschung. — Erfordernisse für dieselbe. — Zu spätes Finden. — Unsicherheit über das Gefundene. — Bloße Meinung, keine Ueberzeugung. — Billige Gleichstellung der Gebildeten und Ungebildeten gegenüber der Offenbarung.

Wie wenig würde erreicht werden, wenn die Menschen ohne das Licht der Offenbarung auch nur nach jenen im Denken erreichbaren übersinnlichen Wahrheiten forschen müßten, so daß hier jeder Einzelne selbstständig erst auffinden müßte, was er von höherer Wahrheit als Licht seines sittlichen Lebens nöthig hat. Selbst abgesehen von der Geistesträgheit vieler Menschen und von dem Widerwillen, der sich denjenigen Wahrheiten entgegenstellt, welche unsere Neigungen unangenehm berühren, ist es ganz klar, daß diese Forschung den Menschen unmöglich wird. Denn erstens gehört dazu bedeutendes Talent, wie es nur Wenigen gegeben ist; zweitens bedarf dieses Talent angemessener Ausbildung, die vielen Talentvollen unzugänglich ist, drittens verlangt solche Forschung freie Zeit in günstiger Lebensstellung, während die wenigen ausgebildeten Talente meistens zu andern Beschäftigungen gezwungen sind, die ihre ganze Zeit und Kraft erfordern. Was können vielbeschäftigte Staatsmänner, Aerzte, Lehrer, Kaufleute ꝛc. für selbstständige theologische Forschungen thun? Und bei allem dem wäre Niemand in derartigen Forschungen frei von den störenden Einflüssen und Vorurtheilen seines Zeitalters und seiner Nation.

Fände sich aber wirklich ein Mensch so bevorzugt, daß alle diese Störungen bei ihm wegfielen, so würde er dennoch erst nach langer Zeit

zu jenen Wahrheiten gelangen, die uns doch von Anfang an im Kampfe gegen unsere bösen Neigungen unentbehrlich sind. Inzwischen wären diese Neigungen ungestört in seinem Herzen immer stärker geworden, so daß die zu spät kommende Wahrheit sie nicht mehr auszurotten vermöchte. Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß am Ende alle eigene Forschung im Gebiete des Uebersinnlichen, wenn sie selbst die objective Wahrheit zufällig getroffen hätte, nur zu einer wankenden Meinung führen könnte, und nie eine solche unumstößliche Ueberzeugung verschaffen würde, wie sie zum Kampfe gegen starke und liebgewonnene Neigungen nöthig wäre. Hier läßt sich das beste Endergebniß immer bezweifeln und verdächtigen, sobald es unangenehme Forderungen mit sich bringt. Wie sollten aber diejenigen zur Wahrheit gelangen, denen die obengenannten Hindernisse die Forschung stören oder unmöglich machen? Sollen sie nun gläubig der bloß natürlichen Forschung irgend eines reicher begabten Mitmenschen sich unterwerfen? Offenbar wäre dieser Glauben eine nutzlose Erniedrigung der Menschen, während Keiner sich herabgesetzt sieht, wenn Alle, Gebildete und Ungebildete, nur der Offenbarung Gottes und nicht menschlichen Aussprüchen zu glauben und zu gehorchen haben.

## §. 16.

## Uebersichtliche Zusammenfassung des Verhältnisses von Glauben und Wissenschaft.

Der Glaube geht aller Forschung und Untersuchung regelmäßig voraus. — Er kommt von der Gnade Gottes und der Erfahrung vom Werthe des Lebens nach dem Glauben. — Nicht die Wissenschaft soll den Glauben bringen. — Die Glaubensgnade ist an sich nur eine Fähigkeit, nicht ein Geistesact. — Entwicklung derselben durch den Unterricht. — Vollendung in der Ausübung. — Dadurch entstehende subjective Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums. — „Wer meine Lehre hat und sie erfüllt, der wird sehen, daß sie aus Gott kommt.“ — Die Untersuchung des Glaubens ist nicht für Alle nothwendig. — Die Wissenschaft gibt nicht den Glauben, aber richtige Untersuchung kann den verlorenen Glauben wiedergeben und den vorhandenen schützen. — Drei Aufgaben.

So soll also nach christlicher Auffassung der persönliche Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten der wissenschaftlichen Untersuchung regelmäßig vorausgehen. Der Glaube ist dem Einzelnen durch Gottes Gnade und nicht durch eigene Denkthätigkeit von Anfang an gegeben, aber er befestigt sich im Herzen zur unumstößlichen subjectiven Ueberzeugung durch die eigene Erfahrung von der veredelnden Wirkung des Lebens

nach dem Glauben. Dieser Glaube allein bildet die Richtschnur der Lebenseinrichtung vor, während und nach aller wissenschaftlichen Untersuchung der geoffenbarten Wahrheit. Weit entfernt, die ächte Geistesthätigkeit zu stören, dient dieser Glaube, der schon vor allem Nachweise im Herzen vorhanden ist, nur zur Vermehrung, zur ruhigen Gestaltung und zur Sicherung der forschenden Denkthätigkeit. Das ist jene „fides quaerens intellectum", wie sie der hl. Anselmus nannte. Es wäre daher nur ein folgenreicher Irrthum, wenn man wähnte: das Christenthum wolle die Glaubensüberzeugung als pures Ergebniß wissenschaftlicher Beweisführung behandelt wissen.

Wie Gott uns in der Schöpfung nicht nur das Licht gab, sondern auch das Auge und dessen Fähigkeit das Licht aufzunehmen, so gab Er in der Erlösung zur Erleuchtung des gefallenen Menschengeschlechtes nicht nur die Wahrheiten der Offenbarung, sondern dem entsprechend auch jene oben beschriebene Gnade des Glaubens. Das Samenkorn und die Fähigkeit des Ackers den Samen aufzunehmen und zum Wachsthum zu bringen, beides sind zusammengehörige Gottesgaben. Also nur eine höhere Fähigkeit ist diese Glaubensgnade, nicht aber ist sie schon fertiger Glaube; denn in dem kleinen getauften Kinde kann kein Glaube als Geistesact vorkommen. Dasselbe kann sich aber vor dem ungetauften Kinde durch eine übernatürlich gegebene Fähigkeit ebenso gut auszeichnen, wie ein Kind vor dem andern von der Geburt an durch den Besitz höherer Naturanlagen bevorzugt ist, wenn auch erst viel später diese vorhandene Auszeichnung durch entsprechende Geistesacte hervortreten wird.

Die in der Taufe gegebene Gnade des Glaubens bedarf also der Entwicklung durch Unterricht, Lernen und Uebung, wenn sie zu ihrer regelmäßigen Vollendung kommen soll. Für den Unterricht hat ebenfalls Gottes Gnade gesorgt, durch das vorhandene Lehramt der Kirche. Unsere Eltern, Lehrer und Seelsorger haben uns von Anfang an die Geistesnahrung der christlichen Lehre und Erziehung im Auftrage der Kirche geboten, und wir haben lange schon diese Nahrung genossen, ehe wir fähig waren, ihre Herkunft, ihre Aechtheit und ihren Werth wissenschaftlich zu untersuchen. Unsere eigene Sache aber bleibt es, das Angebotene zu lernen, und da es sich hier nicht nur um das Wissen handelt, sondern um das dem entsprechende Thun, es auch von Anfang an richtig auszuüben. Wer nun hierin seine Pflicht erfüllt, der wird eine ganz persönliche, nur auf diesem Wege erreichbare Ueberzeugung von

der Wahrheit des Christenthums gewinnen. Er kommt nämlich zu dem Schlusse: eine Lehre, die mich täglich edler und besser macht und mich so zu Gott führt, kann nicht vom Gegentheile Gottes, vom Schlechten und der Lüge, gekommen sein; sie muß ihren Ursprung in Gott haben und göttlich wahr sein. Selbst der minder vollständige Besitz und die minder treue Befolgung der christlichen Lehre können diese Ueberzeugung mehr oder weniger herbeiführen, denn jeder noch so kleine Rest der göttlichen Wahrheit äußert noch immer seinen Werth und jene Kraft. — Diese Wirkung der eigenen Erfahrung vom Werthe des Christenthums für die geistige Veredlung bildet eine so eigenthümliche Art von subjectiver Festigkeit der Glaubensüberzeugung, daß sie durch keinen Einspruch erschüttert werden kann. Dieses ist der Sinn der Worte Jesu: „Wer meine Lehre hat und sie erfüllt, der wird sehen, daß sie aus Gott kommt."

So vollendet sich also die christliche Glaubensüberzeugung, wo guter Wille vorhanden ist, durch diese beiden Factoren, durch die göttliche Gnade und durch die eigne Erfahrung von der veredelnden Kraft des Christenthums. Thatsache ist es daher, daß Niemand erst durch wissenschaftliche Untersuchung ein gläubiger Christ werden muß oder geworden ist. Der christliche Glaube ist als Geistesnahrung hierin der leiblichen Nahrung vergleichbar. Lange haben Alle die leibliche Nahrung genossen und lebenslang werden die Meisten sie genießen und sich dabei wohlbefinden, ohne daß sie chemisch und physiologisch untersucht haben, warum denn das Brod eine gesunde Nahrung sei. Ebenso hat uns die Kirche von Anfang an mit ihrer Geistesnahrung, der christlichen Lehre, ernährt und erzogen. Wir haben alle Wirkungen dieser Nahrung lange vor der wissenschaftlichen Untersuchung ihrer Herkunft und Aechtheit bereits durch die veredelnde Kraft derselben erfahren; und wie es Thorheit wäre, das Essen einzustellen, bis man selbst durch persönliche Untersuchung der Speisen mit eigener Einsicht ihren Werth erweisen könnte, so wäre es ähnlicher Irrthum, die Geistesnahrung des Christenthums erst nach der wissenschaftlichen Untersuchung annehmen oder während derselben bei Seite setzen zu wollen. Alle, die wirkliche Christen sind, wurden es auf dem andern oben bezeichneten Wege, und nur Derjenige, welcher den früher auch bei ihm vorhandenen Christenglauben später durch unrichtige Geistesthätigkeit verloren hat, kann in der Lage sein, daß richtige Geistesthätigkeit ihm zur Wiederaufnahme der verlorenen Seelennahrung verhelfen muß. Mit andern Worten: nicht neuen Glauben

pflanzt die Wissenschaft, sondern nur zu dem verlorenen alten Glauben kann sie unter Umständen wieder zurückführen.

Vor Allem aber kann und soll sie den vorhandenen Glauben schützen und sichern vor den Gefahren, die ihm in den Irrgängen menschlicher Geistesthätigkeit für Denjenigen drohen, der die Aufgabe hat, diese Irrgänge in den Naturwissenschaften, der Geschichte und der Philosophie zu durchwandern. Es ist daher unrichtig, wenn man sich bei der wissenschaftlichen Besprechung und Vertheidigung des Christenthums so benimmt, als gälte es hier Heiden zu bekehren und solchen durch Wissenschaft den Schatz des Glaubens erst zu geben, die ihn noch nie durch Gnade und Erfahrung besessen hätten. Dieses Gebahren der Wissenschaft könne dem Vorwurfe hochmüthiger Selbstüberhebung nicht entgehen.

Die Religionswissenschaft hat nun drei Arten von Aufgaben, die wir in den folgenden Abschnitten genauer zu bezeichnen haben.

## §. 17.

### Genauere Bezeichnung der ersten Aufgaben der Religionswissenschaft.

Apologetik. — Christliche Philosophie. — Verbindung beider. — Nutzen derselben für den Gläubigen und den Ungläubigen. — Aufzählung der der christlichen Philosophie zugänglichen Wahrheiten. — Behandlungsweise derselben. — Bloß apologetische Erörterung für practische Zwecke genügend. — Grenze der berechtigten Anforderungen des Gegners. — Weitere apologetische Thätigkeit hinsichtlich der drei christlichen Geheimnißlehren: der Dreifaltigkeit, der Erbsünde und der Menschwerdung. — Art der Vertheidigung. — Die Geheimnisse gehen über die Vernunft hinaus, widersprechen aber nicht der Vernunft. — Uebersicht dieses Abschnittes. — Befürchtungen wegen Mißbrauch der rationellen Behandlung der christlichen Lehre. — Abweisung derselben. — Vorfindlicher Widerwille gegen die Philosophie.

Die göttliche Offenbarung gibt uns also einestheils eine Reihe von solchen Wahrheiten, welche auch die natürliche Forschung an und für sich hätte auffinden können, während sie dieselben in der That keineswegs aufgefunden hat. Alle diese Wahrheiten können nun, wie bereits gesagt wurde, nachdem wir sie im Glauben einmal haben, sowohl gegen Einsprüche des Irrthums durch natürliche Beweisführung geschützt werden, als auch überhaupt auf rein natürlichem Wege als wahr nachgewiesen werden. So bildet sich hier für die Wissenschaft neben dem Glauben zunächst die Aufgabe einer natürlichen Vertheidigung desselben, die wir passend Apologetik nennen, und es würde der gläubige Denker

sich mit der gründlichen Ausführung dieser Aufgabe der Vertheidigung allein für die zunächst liegenden Geistesbedürfnisse begnügen dürfen. Aber auch zu der weitern Aufgabe der Bearbeitung einer vollständigen christlichen Philosophie kann sich hier die Wissenschaft mit den eigenen Mitteln natürlicher Einsicht erheben, nachdem sie das richtige Endergebniß der jedesmaligen Fragen bereits durch den Glauben an den Ausspruch der Offenbarung kennt. Beide Thätigkeiten werden in angemessener Verbindung den gläubigen Denker möglichst tief in den Geist und Zusammenhang der geoffenbarten Wahrheit eindringen lassen und so seinen Glauben erleuchten, während sie ihn seines Wissens für sich und zum Heile Anderer erst recht froh werden lassen.

Diese harmonische Vereinigung unserer ganzen Geistesthätigkeit in Glauben und Wissen ist das höchste irdische Ziel menschlicher Geistesbildung; denn in ihr erleuchtet der Glaube das dunkle Gebiet des gesammten Wissens mit dem einzig wahren Lichte, während das Wissen hier nur dem einzig wahren Heile dient. Zugleich kann eine solche wissenschaftliche Thätigkeit des gläubigen Denkers dem Ungläubigen der rechte Fingerzeig werden, indem sie ihn allmählich zu der Einsicht hinleitet, daß der ganze Satz der von ihm mit allem Eifer gesuchten philosophischen Wahrheit im Christenthume sich fertig und richtig vorfindet. Allerdings sieht der Ungläubige, daß das Christenthum, über diese philosophischen Fragen hinaus noch weiter gehend, Offenbarungsgeheimnisse zu glauben verpflichtet. Allein für die künftige Annahme des ganzen Glaubens wird den ungläubigen Denker gerade jene nun erlangte Einsicht am besten vorbereiten, daß er wider Erwarten im Christenthum die Fragen der Philosophie einzig richtig beantworten kann. Der ungläubige Denker ist ja in den meisten Fällen gerade zunächst in den philosophischen Fragen mit der Offenbarung im Widerspruch; er ist Materialist, Atheist, Pantheist, Deist, er läugnet oder bezweifelt unsere Unsterblichkeit und die Vergeltung. Wie viel ist also gewonnen, wenn er hier auch schon auf den eigenen Wegen der Vernunft gerade die von ihm verworfenen Behauptungen der Offenbarung zuletzt als dennoch gerechtfertigt anerkennen muß, und seinen bisherigen Irrthum einsieht, so daß ihm ein neues Licht über den harmonischen Zusammenhang dieser bisher verkannten Offenbarungslehren aufgeht. Auf diese Weise dem Glauben näher gebracht, wird der Ungläubige dem Christenthume nicht mehr mit seinem frühern widerstrebenden Geiste, sondern mit einem neuentstandenen Vertrauen entgegenkommen, und

dieses wird den Weg zur endlichen Anerkennung des göttlichen Ursprunges der christlichen Offenbarungslehre anbahnen und erleichtern.

Die Gruppe derjenigen christlichen Wahrheiten, welche die Vernunft, nachdem dieselben bereits durch die Offenbarung gegeben sind, nun auch ihrerseits als wahr nachweisen kann, umfaßt folgende Punkte:

1) Die Substanzialität und geistige Natur der menschlichen Seele;

2) das Dasein des Unendlichen als über der Welt stehenden persönlichen Gottheit;

3) die zum Wesen des Unendlichen gehörenden Eigenschaften;

4) die Entstehung des Endlichen durch Schöpfung;

5) die Unsterblichkeit der Seele;

6) das Dasein einer speciellen Weltregierung durch die Vorsehung;

7) Gericht, Vergeltung und ewiges Schicksal nach dem Tode.

Alle diese Punkte können, nachdem wir des feststehenden Endergebnisses durch den Glauben an den Ausspruch der Offenbarung zum Voraus gewiß sind und dasselbe unausgesetzt im Auge halten, als Gegenstand der selbstständigen Untersuchung für die christliche Philosophie dienen. Die Vernunft kann dabei ganz mit den eigenen Mitteln nach dem Sachverhalte forschen. Bei richtiger Beobachtung der Thatsachen in der Natur, im eigenen Bewußtsein des Geistes und in der Geschichte könnte es daher der Vernunft gelingen, den denkenden Geist auf seinen natürlichen Erkenntnißwegen zu denselben Ergebnissen zu führen, die er bereits durch die Mittheilung der Offenbarung glaubt. Hiemit wäre die vollständigste Lösung der Aufgabe des Denkens erreicht. Allein diese Vollständigkeit der Lösung, obwohl sie an sich ausführbar erscheint, übersteigt mitunter die vorhandenen Kräfte und Mittel; daher wird es meistens genügen, nur die andere Aufgabe zu unternehmen, die wir die apologetische nennen. Hier werden die Schätze der Erkenntniß, wie sie die Logik, die Naturwissenschaft und die Geschichte an die Hand geben, mit richtiger Umsicht zunächst nur dazu verwandt, um die vorgebrachten Einsprüche des Unglaubens und des Zweifels zu untersuchen und deren Unhaltbarkeit klar zu machen. Für practische Zwecke, d. h. wo es sich nicht so sehr um allseitige Vollständigkeit des wissenschaftlichen Systems, als nur um das Seelenheil handelt, wird es am passendsten sein, beide Wege abwechselnd zu betreten, je nach der Beachtung der jedesmaligen Nützlichkeitsrücksichten. Wir haben uns dabei zu erinnern, daß wir dem Gegner überall nichts weiter schuldig sind, als eben jene apologetische Leistung. Wenigstens hat er kein Recht, uns für

all' jene Fragen eine selbstständige philosophische Deduction abzufordern, wenn wir auch dieselbe für die Befriedigung der wissenschaftlichen Bedürfnisse unserer Freunde vollständiger auszuführen uns bereit finden.

Ueber die eben erwähnten Lehrpunkte hinaus kann das eigentliche Gebiet der christlichen Philosophie nicht ausgedehnt werden. Allein die ihr verwandte apologetische Thätigkeit hat die Berechtigung und die Pflicht, den Lehren des Glaubens noch auf eine höhere Stufe, gleichsam als Dienerin, nachzugehen. Im christlichen Glauben treten uns nämlich drei Geheimnißlehren entgegen, die als eine vom Himmel kommende fremdartige Antwort auf gewisse menschliche Fragen erscheinen, wo alle Philosophie mit der Antwort schweigt, während sie doch das Bedürfniß der Frage nicht abweisen kann. Wir fragen bei der Ueberzeugung von der Zeitlichkeit und Zufälligkeit der Welt, sowie von der Freiheit des göttlichen Schöpfungsactes, nothwendiger Weise nach der innern Lebensthätigkeit der ewigen Gottheit, abgesehen vom Dasein der Schöpfung und vom zeitlichen Walten der göttlichen Weltregierung. Diese Frage: was that denn Gott, ehe die Welt war, und wie vollführt sich sein eigener Lebensproceß, wenn wir absehen von seinem Verhältnisse zur Welt, deren Dasein ja nicht nothwendig ist, führt den denkenden Menschengeist nur gar zu leicht in die Irrwege des Pantheismus hinein. Den Schutz gegen diese Gefahr findet der denkende Christ in jenen göttlichen Andeutungen, die ihm einen gewissen Einblick in das, all' unsern Vorstellungen fern liegende, Geheimniß der göttlichen Dreifaltigkeit ermöglichen.

Die zweite schwierige und doch unabweisliche Frage, für welche das menschliche Nachdenken in seinen natürlichen Wegen nie eine Antwort finden kann, ist die Frage nach dem Ursprunge des Uebels auf Erden. Bekanntlich hat hier der Versuch einer Antwort bereits Denker des Alterthums in die Irrgänge des Dualismus geführt, ohne im Geringsten zu genügen. Die christliche Offenbarung antwortet hier hinreichend durch ihre Aufschlüsse vom Geheimniß der Erbsünde.

Die dritte Frage wurde bereits im Eingange unserer Schrift (§. 3.) erwähnt. Es ist dieses die Frage um die Möglichkeit der Wiederaussöhnung des Sünders mit der Gottheit. Das Christenthum rettet uns hier nicht nur aus der naheliegenden Verzweiflung durch die Verheißung göttlicher Barmherzigkeit, es offenbart uns vielmehr nicht bloß das Wort, sondern die That der göttlichen

Erbarmung, die bis zur wirklichen liebenden Hingabe Gottes an die geretteten Gefallenen im Geheimnisse der Menschwerdung geht.

Diese drei großen Geheimnißlehren können ihrer Natur nach nie der Gegenstand selbstständiger philosophischer Deductionen sein. Aber die apologetische Thätigkeit der menschlichen Wissenschaft ist auch hier in Anwendung zu bringen. Die Verirrung und das Mißverständniß unter den Menschen haben diese Geheimnißlehren einestheils durch entstellende Vorführung derselben vielfach herabgewürdigt, anderntheils hat der Widerwille gegen den Glauben und die Zweifelsucht oft die Mittel der Wissenschaft mißbraucht zu Versuchen, ob es gelänge, in diesen Lehren, während sie in entstellter Form vorgetragen wurden, Widersprüche nachzuweisen. Wohl gehen diese Lehren über das Gebiet der menschlichen Fassungsfähigkeit theilweise hinaus, und bleiben darum eben Geheimnisse. Allein diejenigen Seiten in ihnen, welche noch dem menschlichen Durchschauen zugänglich sind, und in welchen allein der Zweifler nach Widersprüchen zu spähen veranlaßt sein könnte, haben, klar und vollständig angesehen, nichts der Vernunft Widersprechendes in sich. Jeder Versuch, im Namen der Wissenschaft hier einen Widerspruch hervorzuheben, läßt entweder einen Fehler in seinem eigenen Verfahren entdecken oder eine unrichtige und entstellte Auffassung der betreffenden Behauptungen des Christenthums sich zu Schulden kommen. Das Eine und das Andere hier nachzuweisen, ist die Aufgabe unserer apologetischen Anwendung der Wissenschaft. Fremdartig sind und bleiben jene Lehren, weil sie über die natürliche Fassungsfähigkeit des Menschen hinausreichen und ihrer ganzen Stellung nach in Gebiete eingreifen, von denen die Vernunft zugeben muß, daß dorthin ihre beschränkten natürlichen Erkenntnißmittel nimmer reichen können. Will man aber die Behauptung versuchen, diese Lehren wären gegen die Vernunft, weil dieselbe in ihnen einen Widerspruch entdecke, so wissen wir von vorne herein durch unsern Glauben ganz zuversichtlich, daß diese Behauptung falsch sein muß. Daher haben wir von selbst das Vertrauen, daß es gebührenden, umsichtigen und mit den gehörigen wissenschaftlichen Kenntnissen unternommenen Anstrengungen des Denkens endlich sicher gelingen muß, das Gewebe des Irrthums, welcher in jenen Einsprüchen und Zweifeln waltet, vor der Vernunft aufzudecken und zu zerreißen. Allein abgesehen vom Gelingen dieses Versuches, zu welchem dem Einzelnen die Mittel fehlen mögen, oder der beim besten Willen mitunter fehlerhaft angelegt sein könnte, steht unser persönlicher Glaube ruhig fest.

Der Gläubige behält immer die Ueberzeugung: jene Einsprüche müssen unwahr sein, wenn ich auch nicht die wissenschaftliche Befähigung besitze, ihre Falschheit gebührend aufzudecken.

Diese Andeutungen werden genügen, um die in Rede stehende dritte Seite in den ersten Aufgaben unserer Wissenschaft des Glaubens genau verständlich zu machen.

Uebersehen wir also das in diesem Abschnitte Besprochene noch einmal, so stellen sich die ersten Aufgaben unserer Wissenschaft folgendergestalt heraus:

1) Neben dem Glauben kann eine an ihn sich anlehnende vollständige christliche Philosophie sich entwickeln.

2) Die Wissenschaft hat die Befähigung und Verpflichtung, die Lehren des Glaubens, soweit die Philosophie mit denselben concurrirt, gegen Einsprüche und Zweifel zu vertheidigen, welche der Mißbrauch des menschlichen Denkens in Aufnahme gebracht hat.

Für practische Zwecke ist es am angemessensten, die beiden genannten Thätigkeiten bald mit mehr Rücksicht auf unsere Gegner, bald mit Rücksicht auf die Geistesbedürfnisse der Freunde unseres Glaubens nach jedesmaligen Nützlichkeitsgründen abwechselnd mit einander zu vereinigen, eine Methode, der wir auch bei unsern weitern Erörterungen den Vorzug geben, weil wir zunächst für die Seelsorge und nicht ausdrücklich für systematische Wissenschaft arbeiten.

3) Jene apologetische Thätigkeit der Wissenschaft ist auch auf die Besprechung der drei erwähnten Geheimnisse, auf die Lehren von der heil. Dreifaltigkeit, von der Erbsünde und von der Menschwerdung des Sohnes Gottes auszudehnen.

Allein wäre nicht die mitunter ausgesprochene Befürchtung als begründet zu betrachten, daß eine derartige rationelle Behandlung der Lehren unseres Glaubens Gefahren biete? Liegt nicht in ihr das verkehrte Bestreben, Glaubenswahrheiten in Vernunftwahrheiten umzusetzen, und so den Glauben gleichsam ganz zu beseitigen? Ist nicht ferner die Gefahr vorhanden, daß dabei mitunter die wirkliche Ausdehnung einer strengen Glaubenslehre verkürzt werden könnte, um durch solche Verstümmelungen den Glauben in den Kreis der Erkenntniß künstlich hineinzuzwängen? Und ist es nicht drittens bedenklich, wenn das Unglück einträte, daß die wohlgemeinte rationelle Erörterung und Vertheidigung offenbar nicht gelänge, weil dem Erklärer zufälliger Weise seine persönliche Befähigung und Geschicklichkeit hiefür nicht ausreichte? Und könnte

nicht endlich auch der Fall nahe liegen, daß der Erklärer beim besten Willen und im sichern Wahne, hier stark genug zu sein, zuletzt in einzelnen Punkten Vertheidigungs- oder Erklärungsgründe für haltbar und geeignet ansähe, die eine tiefer schauende Einsicht als unhaltbar erkännte? Als Antwort auf diese gewiß nicht zu verachtenden Befürchtungen weisen wir auf unsere, früher vorgeführte, genaue Erklärung über den Grund, die Herkunft und die Stellung des persönlichen Glaubens an die Wahrheiten des Christenthums hin. Daraus ergibt sich zur Genüge, wie der Glaube, unabhängig von aller Wissenschaft auf ganz andern Grundlagen ruhend, nie durch die Wissenschaft ersetzt werden soll. Nach allen ihren Erörterungen wird der Glaube selbstständig bleiben, wie während und vor diesen Erörterungen, deren Erfolge nur als eine eigenthümliche Freude des Geistes neben den von Gott geschenkten Glauben treten. Ferner werden wir bei allen unsern Untersuchungen den festen Entschluß im Auge halten, auf keinem Punkte mit dem Unglauben zu unterhandeln und ein trügerisches Abfinden künstlich herbeizuführen. Stellen wir ja die feststehenden Lehren des Christenthums in ihrer ganzen Ausdehnung immer schroff vor uns hin, so daß sich nur die Vernunft dem Glauben, nie aber der Glaube den Aussprüchen der zufälligen Einsicht unterwerfen soll. Nur ein wenig Vorsicht wird hier nöthig sein, um diesem Verfahren überall treu zu bleiben. Was aber die beiden letzten Befürchtungen angeht, so wäre es allerdings Vermessenheit, wenn der Erklärer, ohne sich überhaupt das Maß theologischer Kenntnisse und wissenschaftlicher Befähigung in einem der Sache angemessenen Grade zutrauen zu dürfen, sich an eine derartige Arbeit wagte. Allein für die gewöhnliche Mangelhaftigkeit menschlicher Thätigkeit glauben wir, als verpflichtet zu dieser Art seelsorglicher Thätigkeit, auch auf den Beistand göttlicher Gnadenhülfe vertrauen zu dürfen. Uebrigens wäre in der That der Schaden nicht erheblich, der aus einer mangelhaften Vertheidigung und Beweisführung unsererseits folgen könnte. Das Entdecken von Fehlern in unserer Demonstration könnte den wirklich Gläubigen nicht in seinen Annahmen stören, und ihn nur zu weiterm Nachdenken veranlassen, während es den Ungläubigen wenigstens nicht ungläubiger machte. Wir glauben darum unser Netz ruhig auswerfen und Gott allein den Erfolg anheimgeben zu dürfen.

Ist es aber nicht unläugbare Thatsache, daß in der Welt sich eine fortwährende Uneinigkeit zwischen Philosophie und Theologie, zwischen bloß wissenschaftlichem und gläubigem Anerkennen höherer Wahrheiten

factisch geltend macht? Werden wir daher nicht Gefahr laufen, mit unserer rationellen Behandlung der christlichen Lehre nur in die Wirrsale und Nachtheile jenes Streites hineinzugerathen? Ist nicht unter den Gläubigen mit Recht in Folge jener vielfachen Streitigkeiten Mißtrauen und Widerwille entstanden gegen Alles, was den Anstrich der Philosophie an sich trägt? Dieses Bedenken veranlaßt uns, im folgenden Abschnitte den Sachverhalt des erwähnten Streites kurz vorzulegen. Dadurch werden unsere bisherigen Angaben über das Verhältniß zwischen Glauben und Wissenschaft in volle Klarheit treten.

## §. 18.

## Richtige Würdigung der Philosophie dem Glauben gegenüber.

Drei Ansichten von der Stellung der Philosophie gegenüber dem Glauben. — Feindselige Stellung beider gegen einander. — Falsche Freiheit der Forschung. — Grenze derselben bei der Annahme des Offenbarungsfactums. — Die Philosophie kann nicht alle Wahrheiten finden, muß aber richtige Wahrheiten finden können. — Die Annahme friedlicher Abweichung der philosophischen Ergebnisse von der Offenbarung. — Unhaltbarer Vermittlungsversuch. — Die Philosophie eine Magd der Theologie. — Sinn dieses Ausdruckes.

Man spricht in dreifacher Weise von der Stellung der Philosophie gegenüber dem Glauben. Einige nämlich behaupten, zwischen der natürlichen Forschung und dem Glauben an die göttliche Offenbarung bestehe eine unversöhnliche Feindschaft; Andere behaupten, beide seien einander nicht feindlich, wohl aber fremd, denn jede von ihnen befriedige ein anderes Geistesbedürfniß, und so könnten beide ganz wohl neben einander bestehen, ohne sich gerade zu einigen oder anzufeinden. Eine dritte Behauptung nennt die Philosophie die „Magd der Theologie".

Die erste Behauptung beruht auf einer ganz falschen Ansicht von der *Freiheit* der Forschung. Wer wirklich nach der Wahrheit forscht, und nicht bloß seine eigenen Erfindungen, weil sie *sein* sind, selbstsüchtig bewundert sehen will, der kann in den Fragen der Philosophie doch nie jene Freiheit billigen, welche *alle beliebigen* Ergebnisse für gleichberechtigt erklärt. Wer in der Mathematik eine solche Freiheit verlangte, gemäß welcher bei jeder Aufgabe jedes *beliebige* Facit als berechtigt angesehen werden müßte, der verlangt keine größere Ungereimtheit als derjenige, welcher für jede beliebige Antwort der Philosophen auf die

großen Fragen des Menschengeschlechts das Recht sich geltend zu machen beanspruchen wollte, da doch jedesmal nur eine einzige Antwort die richtige sein kann, und alles Andere neben derselben vorgebrachte nothwendig falsch sein muß. Treten mehrere Personen zur Nachtzeit in ein Zimmer, so können sie in der Dunkelheit über die Farbe der Wände streiten. Der Eine mag behaupten, die Wände sind geweißt, denn ich rieche ja den Kalkgeruch; der Andere mag sagen, sie sind sicher grün gefärbt, denn ich habe bei Tage grüne Farbe in's Haus hinein tragen sehen; ein Dritter mag behaupten, sie sind blau, denn ich kenne die Vorliebe des Hausherrn für die blaue Farbe u. s. w. Alle werden in der Dunkelheit einander Meinungsfreiheit lassen müssen, einfach, weil Alle darüber einig sind, daß Keiner von ihnen im Dunkeln die Anschauung haben kann, welche in dieser Frage allein die Gewißheit begründet. — Wären wir nun auf ähnliche Weise ein für allemal einig, daß Niemand von uns eine sichere Antwort auf die großen Fragen nach den höchsten Interessen der Menschheit haben könne, nun dann möchten wir Meinungsfreiheit dulden müssen. — Erscheint aber während der oben erwähnten Streitigkeit über die Farbe jenes dunkeln Zimmers zuletzt der Hausherr selbst oder ein Anderer, der am Tage mit eigenen Augen, wie alle Anwesenden wissen, die Zimmerfarbe gesehen hat, wird man es da als eine ungebührliche Störung der Meinungsfreiheit ansehen, wenn dieser mit seiner Einen Erklärung allen Disput beendigt? Da mag denn nachträglich Derjenige, der früher schon im Dunkeln die nun feststehende rechte Farbe wirklich errieth, auch seine frühern Gründe siegreich zur Geltung zu bringen suchen. —

Hat nun Gott wirklich die Wahrheit geoffenbart, so kann die menschliche Forschung nicht mehr dagegen streiten wollen, und sich ebenso wenig über Geisteszwang frevelhaft beklagen, statt mit unbegrenztem Danke diese göttliche Beendigung des traurigen und hoffnungslosen menschlichen Meinungsstreites anzunehmen. Nur wer das Factum der göttlichen Offenbarung läugnet, der kann über diese Störung der Meinungsfreiheit klagen, weil hier nach seinem Dafürhalten eine Lüge die Anmaßung hat, sich auf den leeren Thron der Wahrheit zu setzen. Sobald man aber dieses Factum der Offenbarung anerkennt, wird ein vorhandener Widerspruch der natürlichen Forschung gegenüber der Offenbarung nur als Beweis angesehen werden müssen, daß eben die Forschung bisher nicht im Stande war, das rechte Ergebniß aufzufinden. Allein dieß bisherige Mißlingen schließt bei wiederholter Thätigkeit der Wissenschaft die Hoff-

nung auf einstiges Gelingen nicht aus. Nicht jede Wahrheit ist unsern Mitteln erreichbar; aber wohl müssen unsere Mittel, richtig angewandt, endlich richtige Wahrheiten finden, wenn auch nicht alle Wahrheiten. So kann zwischen der Offenbarungslehre und den Ergebnissen philosophischer Forschung kein wirklicher Widerspruch, wohl aber eine doppelte Verschiedenheit bestehen, indem die Forschung erstens überhaupt nicht Alles erreichen kann, was die Offenbarung gibt, und zweitens mit dem ihr Erreichbaren noch nicht überall fertig ist, und hierin ihren Fortschritt bis zu völliger Uebereinstimmung mit der Offenbarung einstweilen noch erwartet und erstrebt.

Die zweite Ansicht, daß Forschung und Offenbarung ganz friedlich mit verschiedenem Inhalte neben einander gehen könnten, da beide verschiedenen Geistesbedürfnissen dienen sollen, ist weiter nichts, als ein ganz unhaltbarer Vermittlungsversuch, der in sich selbst seinen Widerspruch enthält. Die Anhänger dieser Ansicht wagen es einerseits nicht, der Vernunft für alle Ergebnisse ihres Nachdenkens das Monopol zuzusprechen, während sie ihr andererseits doch auch das Geständniß ihrer wahren Beschränkung ersparen möchten. Soweit nämlich die Forschung und die Offenbarung dieselben Fragen beantworten, kann jede abweichende Antwort der einen doch in der That nur ein Angriff auf die Gültigkeit der Aussagen der andern sein. Sagen wir es uns nur ganz klar: entweder muß ich die Offenbarung unwahr nennen, oder das von ihr abweichende Ergebniß meiner Forschung als auf Irrthum beruhend ansehen. Es kann ein und derselbe Geist ein verschiedenes Wahrheitsbedürfniß nur in dem Sinne haben, daß er für eine Seite seines Strebens mehr Wahrheiten als für die andere, aber nicht andere Wahrheiten haben muß. Ein Arzt muß, um Arzt zu sein, weitergehende Kenntnisse haben, als um ein Chemiker zu sein; aber keineswegs wird er das Bedürfniß haben, Dasjenige als Arzt für unwahr anzusehen, was er als Chemiker für wahr halten muß. — Diese zweite Ansicht ist also völlig unhaltbar, sie will Wahrheit suchen und zerstört sich dabei die Natur der Anerkennung der Wahrheit. Denn das ist Natur dieser Anerkennung, daß sie ebenso bestimmt, wie sie eine Wahrheit annimmt, jedes Gegentheil derselben ausschließen muß.

Die dritte Ansicht, daß die Philosophie nur die Magd der Theologie ist, hat einen richtigen Gedanken zu Grunde, stößt jedoch Manchen durch die Form ab, worin hier dieser Gedanke ausgesprochen erscheint; keineswegs aber liegt in ihr eine wirkliche Herabsetzung der Philosophie

und ihres selbstständigen Werthes. Wenn nämlich die Philosophie allerdings zuletzt in all' ihren Ergebnissen mit der Offenbarung factisch übereinstimmen muß, so ist diese Nothwendigkeit nicht durch die Offenbarung gemacht, sondern nur durch sie uns in die Augen getreten, und für Alles, was die Philosophie als Wahrheit findet, muß in der That der Grund der Wahrheit in dem Sachverhalte, und der Grund unserer Einsicht im richtigen Gange der philosophischen Erörterung selbst liegen, wenn wir auch immerhin das nämliche Ergebniß auf anderm Wege fertig durch die Offenbarung erhalten, und es ohne dieses schwerlich oder gar nicht durch eigenes Forschen gefunden hätten. Gibt der Lehrer seinem Schüler zum Voraus das Ergebniß einer schwierigen Rechnungsaufgabe an, so ist dieses Ergebniß wahr, nicht weil der Lehrer es sagt, sondern er sagt es so, weil es so ist; und die Rechnung des Schülers soll dieses, abgesehen davon, mit ihren eigenen Mitteln darthun und so beweisen, daß es klar aus der Rechnung hervorgeht, abgesehen von der vorliegenden Angabe des Lehrers.

Für eine practische Frage im Lebensverkehr, z. B. für die Feststellung einer mir zur Last liegenden Geldschuld, mag ich auch ohne eigene Berechnung an die Angabe des kundigen Meisters mich halten, und ebenso für meine practische Heilswirkung das Wort der Offenbarung allein als Grundlage benützen, auch ohne eigene philosophische Erforschung, selbst wenn mir in der beregten Frage das rechte Ergebniß auch natürlich erreichbar gewesen wäre. Für seine Heilswirkung kann der Einzelne also auch ohne Philosophie zurecht kommen. Allein darum hat dennoch diese natürliche Forschung einen so hohen Werth in der Menschheit für die volle Harmonie unseres Erkennens und als Schutz gegen Verirrungen, daß wir ihren Werth nicht herabsetzen oder verdächtigen dürfen.

## §. 19.

### Zweite Aufgabe der Religionswissenschaft.

Abläugnung des Offenbarungsfactums. — Der Gläubige mißtraut Christus und der Kirche nicht. — Er für sich fordert von ihnen keine Legitimation. — Nur dem Unglauben gegenüber stellt er deren Rechtfertigung auf.

Alle Gegner des Christenthums müssen, um als Gegner aufzutreten, neben ihrer speciellen Einwendung gegen die christliche Lehre immer zugleich auch die göttliche Herkunft des geschichtlichen Christenthums, d. h. den Offenbarungscharakter desselben zu bestreiten suchen. Die That-

sache der Offenbarung ist historischer Natur, und jeder Angriff auf sie, sowie jede Vertheidigung, gehören zunächst dem Gebiete historischer Kritik an. Nur im Streite über die Möglichkeit, sowie über die Angemessenheit einer Offenbarung überhaupt, oder der Menschwerdung Gottes im Besondern, können sich philosophische Erörterungen einmischen. Sehen wir also zu, welche Stellung der Wissenschaft in der Prüfung des geschichtlichen Ereignisses der übernatürlichen Offenbarung gebührt.

Der durch Gottes Gnade, durch eigene Erfahrung vom Werthe des Christenthums und durch lebendige Liebe zu Jesus Christus im Glauben bereits feststehende Christ hat eigentlich nicht das persönliche Bedürfniß nach der Beglaubigung der göttlichen Offenbarung seiner eigenen Ruhe wegen zu fragen. Christus war von Jugend auf sein geistiger Vater, die Kirche seine geistige Mutter, von ihnen hat er von Anfang an seine Seelennahrung erhalten, und diese Nahrung hat er immer froh und dankbar als die größte Wohlthat des Himmels im irdischen Leben angesehen und benützt, und so in ihrem vollen Werthe subjectiv erprobt; wie sollte es ihm da Bedürfniß sein, diesen seinen Wohlthätern den strengen Nachweis abzufordern, daß sie ihm wohlthätig zu sein das Recht haben! Es wird dem Nothleidenden die Ungebühr nicht in den Sinn kommen, dem Schenkgeber die Beweisstücke abzuverlangen, die ihn als rechtmäßigen Besitzer der für diese Wohlthätigkeit verwandten Summen bekunden. Wird ja nie ein Kind darauf dringen, die Urkunden einzusehen, die ihm beweisen, daß Diejenigen, von denen es die elterliche Liebe genießt, wirklich seine Eltern sind und elterliche Berechtigung haben. Nur wer die Wohlthat, die ihm angeboten wird, nicht als Wohlthat ansieht, wer in ihr nur eine Last zu finden glaubt, der könnte solche Fragen an seine Wohlthäter richten. Nur das ohnehin unzufriedene Kind, dem ein Dritter den Verdacht beigebracht hätte, daß es von verborgener Herkunft sei und nur fremden Pflegern anvertraut wäre, die sich unbefugt Elternrechte und Elternstrenge anmaßten, würde nach jenen Urkunden mißtrauisch forschen.

Leider ist solch' ein Mißtrauen Vielen beigebracht, welche in der Ordnung Christi und in der Seelsorge der Kirche nur Lasten sehen, die ihren Wünschen widerstreben, statt in ihnen wohlthätige, wenn auch oft bittere Arznei gegen unser sittliches Elend und eine liebevolle, wenn auch oft strenge Erziehung für's ewige Leben zu erkennen. Daher wird es nothwendig, daß die Wissenschaft die Urkunden prüfe, aus welchen

sich die Berechtigung unserer geistigen Erzieher und Wohlthäter herausstellt, und daß sie die Einwendungen widerlege, womit man diese Berechtigung angegriffen hat.

Die zweite Aufgabe der Wissenschaft ist also die Besprechung der Offenbarungsthatsache, mit Allem, was dazu gehört: Möglichkeit, Bedürfniß, Zweck, Geschichte, Beglaubigung, Erfolg und Fortsetzung dieser göttlichen That. Hieran schließt sich auf jedem Punkte die Widerlegung derjenigen Einwendungen, mit welchen die Gegner dem Christenthume den Rang einer göttlichen Offenbarung zu bestreiten versuchen. Diese wissenschaftliche Nachweisung kann den gutwilligen Zweifler widerlegen und beruhigen, dem unversöhnlichen Gegner den Schein wissenschaftlicher Berechtigung benehmen, und zugleich den unwandelbar an Christus und die Kirche ergebenen Gläubigen seines Glaubens recht froh machen, denn sie wird ihm die Mittel bieten, die Sache seines Herzens mit Erfolg zu vertheidigen und Andere vor den Gefahren des Zweifels früh genug zu warnen und zu schützen.

## §. 20.

## Dritte Aufgabe der Religionswissenschaft.

Die Wissenschaft im innern Kreise der speciellen Offenbarungslehren. — Grenze der Aufgabe unseres Werkes.

Die dritte Aufgabe der Wissenschaft beginnt erst im Innern der christlichen Glaubenslehre. Hier findet sich die Reihe positiver göttlicher Thaten und Anordnungen zur Rettung, Heiligung und Vollendung des gefallenen Menschengeschlechtes. Die Aufgabe der Wissenschaft besteht hier darin, daß sie nach klarer und systematischer Angabe des Lehrinhaltes selbst dem Geiste die Einsicht und die Uebersicht vermittelt, wie diese Wahrheiten und Anordnungen unter sich und mit den geistigen Bedürfnissen des gefallenen und wieder geretteten Menschengeschlechtes zusammenhangen. Die vorgefallenen Entstellungen des ursprünglichen Glaubensbekenntnisses durch die Irrlehrer werden hier vielfach die Aufgabe der Wissenschaft vermehren, und Nachweis und Widerlegung des Irrthums neben genauer Darlegung der wahren Lehre verlangen.

Wenn diese letzte Thätigkeit der Wissenschaft vorzugsweise die religiöse Ausbildung des Gläubigen bezweckt, und ihm den vollen Genuß der ganzen Harmonie aller Wahrheiten, die er zu besitzen das Glück hat, vermitteln soll, so ist sie dennoch auch für den Zweifler und Ungläubi-

gen nicht unwichtig. Sie allein zwingt ihn zwar nicht zu glauben, wenn er nicht bis dahin schon zur Anerkennung der Offenbarung gekommen ist. Allein sie zeigt ihm dennoch, daß die Lehre des Christenthums nie mit der richtig denkenden Vernunft im Widerspruche ist, wenn sie auch Wahrheiten bringt, die für die Vernunft allein mit ihren Mitteln unerreichbar bleiben, oder rein positive Anordnungen Gottes aufstellt. So benimmt sie ihm den Einwand gegen den Glauben überhaupt, daß sich der Gläubige Widersprüche gegen die Vernunft gefallen lassen müsse, und daß es unserer Glaubenslehre an innerer Evidenz gebreche. Da wir in unserer vorliegenden Schrift diesen dritten Gegenstand nicht in unsere Aufgabe hineinziehen, so werden die gegebenen Andeutungen über die Natur dieser dritten wissenschaftlichen Thätigkeit, welche die Dogmatik, die Dogmengeschichte und die dogmatische Grundlage der Moral umfaßt, an dieser Stelle genügen.

Die beiden ersten Aufgaben bilden also den Inhalt unserer Schrift.

---

# Drittes Kapitel.

## Gründe des Unglaubens.

### §. 21.

### Unnachsichtigkeit des Christenthums gegen unsere Neigungen.

Die Wissenschaft allein heilt den Unglauben nicht. — Vergleich mit einer von Kummer herrührenden Krankheit. — Einfluß unserer Neigungen auf unsern Glauben. — Die Menschen an sich nicht abgeneigt, Fremdartigem Glauben zu schenken. — Wenn es aber Opfer kostet, scheuen sie den Glauben. — Hieraus der Wunsch, das Christenthum möge unwahr sein. — Wissenschaftliche Gründe sollen diesen Wunsch nur verhehlen und schützen. — Leichtes Entstehen dieses Wunsches. — Kampf gegen die Glaubensgnade. — Falscher Ruhm kühner Geistesfreiheit. — Zuletzt verschwindet der Sinn für das Christenthum. — Spätere Aenderung der Umstände und der Neigungen. — Nunmehrige Zugänglichkeit für wissenschaftliche Widerlegung. — Vermeidung von Anklagen.

Wenn wir den Werth der wissenschaftlichen Besprechung des Christenthums nicht überschätzen und doch vollständig würdigen sollen, so müssen wir näher eingehen auf die Gründe des Unglaubens. Es ist ein

Irrthum, wir sagen es von vorne herein, wenn man hie und da wissenschaftliche Auseinandersetzung und Vertheidigung des Christenthums als das unfehlbare und alleinige Mittel zur Heilung des Unglaubens angesehen hat, und wenn unsere Gegner diese Wirkung überall zu sehen verlangen. Ist ein Mensch durch Kummer in eine Krankheit verfallen, so wird die ärztliche Behandlung allein ihn nicht wiederherstellen; der Kummer muß gehoben werden. Aber auch die Aufhebung des Kummers allein gibt ihm nicht immer die Gesundheit wieder ohne ärztliche Wegräumung der nun einmal eingetretenen Störungen des Organismus. Aehnlich verhält es sich bei der Seelenkrankheit des Unglaubens. Es hat dieselbe in der Regel noch andere Gründe außer der wissenschaftlichen Verirrung, und diese andern Gründe haben eben auch die wissenschaftliche Verirrung herbeigezogen, welche ohne dieses nicht in den betreffenden Geist würde eingedrungen sein. Die Rettung hängt also zuerst von der Beseitigung jener andern Uebelstände ab, und in zweiter Linie allerdings auch von der Wegräumung der vorfindlichen wissenschaftlichen Hindernisse. Wie aber in der oben erwähnten ärztlichen Kur des durch Kummer Erkrankten in den verschiedenen Fällen bald das Eine, bald das Andere wichtiger ist und vorausgehen muß, wie also manchmal die ärztliche Behandlung die zerrüttete Natur zuerst von dem Drucke befreien muß, der jeden Widerstand gegen den Kummer erschwert oder verhindert, so kann es auch Fälle geben, wo die wissenschaftliche Berichtigung der Ansichten die Einleitung bildet zur Heilung der sonstigen Uebel. Ebenso wird diese wissenschaftliche Thätigkeit auch da noch nöthig bleiben, wo die innere Ursache des Unglaubens bereits gehoben ist.

Es ist daher ebenso unrecht, von der wissenschaftlichen Belehrung Alles zur Heilung des Unglaubens zu erwarten, wie auch ihr jeden Antheil daran abzusprechen; ihr Antheil ist sehr beachtenswerth, aber in den verschiedenen Fällen ist er von verschiedener Größe, denn sie ist ein immer wichtiges, oft heilendes, oft die Heilung wesentlich unterstützendes, aber nicht ein überall unfehlbar wirkendes Mittel. Außer der wissenschaftlichen Verirrung haben wir daher drei andere Gründe des Unglaubens zu beachten, nämlich:

Erstens den Wunsch des Herzens, daß das gegen gehegte Neigungen so unnachsichtige Christenthum unwahr sein möchte;

zweitens die Ueberschätzung der eigenen Geistesthätigkeit und Einsicht;

drittens die Vernachlässigung der rechten Uebung der Religion.

Bedenken wir, daß nicht zwingende natürliche Einsicht, sondern der Glaube der Weg ist, auf welchem das Christenthum erfaßt werden muß, und daß der Glaube seiner Natur nach den Zwang ausschließt und dem freien Willen einen wesentlichen Antheil zuläßt, so wird es sehr begreiflich, daß eine auf eigener Erfahrung beruhende Vorliebe für das Christenthum die Glaubensüberzeugung wesentlich erleichtert und befestigt. Allein mitunter stellt sich das Gegentheil dieser Vorliebe ein, der geheime Wunsch nämlich: Möchte das Christenthum unwahr sein! und hiermit die entschiedene Hinneigung zum Unglauben, welche sich bis zum Fanatismus gegen das Christenthum steigern kann.

Wie entsteht nun dieser Wunsch? Die Menschen sind an sich bei weitem nicht so abgeneigt, sich in ihren Ansichten an bloßes Glauben zu halten, wie es gewöhnlich scheinen möchte. Wie viele sind denn selbst unter den Gebildeten und sogar unter den wirklichen Gelehrten, die fähig wären, mit eigenen Mitteln die Wahrheit, daß die Sonne stille steht und die Erde sich umdreht, dem Augenscheine und der unbezweifelten Ansicht von Jahrtausenden entgegen auch dann noch entschieden zu vertheidigen, wenn einmal nicht die gewöhnlichen, sondern die höher gehenden Einwendungen scharfsinnig vorgebracht werden? Und was kann die große Masse von diesem copernicanischen Systeme wissen und verstehen? Dennoch sehen wir, daß Alle ohne die mindeste Unruhe an das copernicanische System glauben. Stehen ihnen vielleicht dafür mehr wissenschaftliche Gründe zu Gebote als für das Christenthum? Keineswegs. Aber das Christenthum bringt, wohlgemerkt, hinter dem Glauben immer unerbittlich die daraus entspringenden strengen Verpflichtungen, und duldet hierin keine Ausnahme und kein Abfinden! — Wenn der Eine oder Andere die Geheimnisse seines Erwerbes oder seiner Vergnügungen aufgeben müßte, sobald er an das copernicanische Sonnensystem glaubte, er würde gewiß dann nichts ungereimter finden, als „daß man auf einige Hypothesen gelehrter Sonderlinge hin dem klarsten Augenscheine aller Völker und dem vollsten Glauben der vergangenen Jahrtausende widersprechen, und eine so lästige Annahme sich aufladen sollte". Ja, es würde alsdann ein einträchtliches literarisches Unternehmen daraus werden, das copernicanische System in Schriften aller Art zu verspotten und mit allen möglichen Scheingründen für Diejenigen abzuwehren, die so unangenehm dadurch berührt würden. Die Richter des Galilei würden dann als die Vorkämpfer der modernen Bildung gepriesen werden! Haben ja sogar die albernsten Märchen

der Magnetiseure, der Tischrücker und Klopfgeister sich mitunter Glauben bei Solchen verschafft, denen es als die empörendste Zumuthung an ihre Vernunft vorkommt, wenn man von ihnen den Glauben an das Christenthum fordern will.

An sich erscheint also das Glauben nicht so gar schwer für den Menschen, wenn es nur nicht mit seinen Neigungen in gar zu starkem Widerspruche steht. Nun ist aber das Christenthum hierin von unerbittlicher Consequenz, und es läßt keine Unterhandlung wegen der Verpflichtungen zu, die es dem Menschen auf Grund seiner Glaubenswahrheiten vorhält. Wenn nun ein Mensch in irgend einem Punkte der Lust verfallen ist, sich über diese Verpflichtungen hinauszusetzen, und endlich besiegt den Kampf gegen diese Versuchung aufgegeben hat, so liegt ihm im drückenden Gefühle dieser Niederlage nichts näher als der Wunsch, die lästige Verpflichtung möge dadurch ihres Rechtes verlustig erscheinen, daß ihr die ganze Grundlage, die Wahrheit des Glaubens, fehle. Dann wäre es ja nicht mehr beschämende Niederlage, wenn man seinen Neigungen nachgibt, sondern im Gegentheile bloß weises Vermeiden eines nicht pflichtschuldigen und nur belästigenden Kampfes. Dann ist Das, was das Christenthum als feiges Ergeben an die Gewalt niedriger Neigungen brandmarkt, vielmehr zur Ehre weiser Aufklärung über den Zusammenhang der menschlichen Verhältnisse gelangt.

Kann nun der Betreffende seinem für ihn so erwünschten Unglauben außerdem noch den Schein tieferer Einsicht, gelehrter Forschung, kühnen Fortschrittes geben, so ist dieses ihm desto lieber. Er hat dann die gewünschte Gemüthsruhe und zugleich den Ruhm der Aufklärung, statt der frühern Last und Unterwerfung. „Gehorche und entbehre!" sagt das Christenthum; „verachte und genieße!" sagen sich diese Gegner unseres Glaubens.

Wir würden uns versündigen, wenn wir bei jedem Gegner des Christenthums diesen Grund als Ursache seines Unglaubens und diese Gesinnung voraussetzen wollten. Aber der denkende Ungläubige selbst wird es begreiflich und erfahrungsmäßig finden, daß die unerbittlichen Pflichtforderungen des Christenthums bei Manchem den eigentlichen Grund seines Unglaubens bilden, und daß alsdann die hinzugerufenen gelehrten Einwendungen nicht der Grund, sondern nur die Verhüllung der Abneigung sind.

Denken wir übrigens nur nicht, daß nur grobe, vor aller Welt hervorstechende sittliche Verirrung auf diesen Weg des Unglaubens führe.

Leider genügt viel weniger dazu. Wenn ein Mensch in den gefährlichen Jahren seiner ersten Entscheidung, unter dem Einflusse lebhafter Versuchungen, dabei unerfahren und zur Selbstüberschätzung geneigt, gegen sein Gewissen das strenge christliche Leben auch nur in einem Punkte wesentlich verläßt, und sich hier so weit der Neigung ergibt, daß er ihr ergeben bleiben will, dann genügt der geringste Anlaß, den Wunsch anzufachen, daß das Christenthum ganz oder theilweise unwahr sein möge. Da sich aber hier nicht theilen läßt, so wird ein einziger mißliebiger Punkt, z. B. die Nothwendigkeit der Herzensreinheit, oder der strengen Rechtschaffenheit im Verkehr, die Pflicht ehrlichen Bekenntnisses seiner Sünden u. s. w. dazu hinreichen, das ganze Christenthum mißliebig zu machen. Hier treffen dann leicht noch andere Umstände ein, welche die Vollendung des Unglaubens befördern; denn Niemand braucht lange zu suchen, um auf Einwendungen gegen das Christenthum zu stoßen, und bietet der eigene Geist sie nicht, so finden sich bald erfahrenere Freunde und Rathgeber auf diesem neuen Wege. Der eigene Scharfsinn wetteifert dann bald mit diesen Freunden im Aufsuchen von Schwierigkeiten, denen man Anfangs wenigstens nur mit Bedauern beizustimmen scheint, als ob man gegen sein eigenes Herz eine liebgewonnene Sache dabei aufgeben müßte. Freilich ist es nicht gerade leicht, Dasjenige, was man als ehrwürdige Erinnerung der Jugend von achtungswürdigen und lieben Angehörigen erhalten, und oft genug selbst in seiner Schönheit und Erhabenheit bewundert hat, mit Einem Male abzuwerfen, zumal da die Gnade noch fortwirkt. Indessen stellt sich dabei natürlich bald eine Vernachlässigung der thätigen Uebung des Christenthums, insbesondere des Gebetes und der höhern Geistesübungen ein. Dadurch verschwindet der Sinn für die Religion immer mehr, denn es geht hier ähnlich, wie mit der Kunst. Wer Kunst und Poesie lange vernachlässigt, der verliert zuletzt den Sinn dafür so ganz und gar, daß er, in seinem spätern Treiben versunken, zuletzt es lächerlich und unbegreiflich findet, daß es eine Zeit gab, wo er selbst sich für Kunst und Poesie begeistern konnte, während ihm jetzt deren begeisterte Anhänger lächerlich erscheinen. Der Spott der reifern Genossen besiegt die anfängliche Scheu, und der Ruhm der Kühnheit und Geistesfreiheit übt ebenfalls seinen Reiz. Die bösen Neigungen, die den Anfang des Abfalls bildeten, gehen nun ohne das frühere Gegengewicht in rascher Entwicklung voran, und so endigt der früher gläubige Mensch nicht nur in einer traurigen und unruhigen Art von Unglauben, sondern nur in vollendetem Spott und Haß gegen das Christenthum,

und dieser Spott und Haß wendet sich dann noch lebhafter gegen die Vertreter des Glaubens. —

Ein beachtenswerther Umstand muß hier zu richtiger Auffassung der Sachlage hervorgehoben werden. Wenn im spätern Leben dem Ungläubigen irgend ein Anlaß kommt, den Ursprung seines Unglaubens zu besprechen, so erinnert er sich keineswegs leicht des hier beschriebenen wahren Herganges. Er weiß nur noch, daß er früher gläubig war, und bei einem gewissen Abschnitte seines Lebens zuerst auf diese oder jene Zweifel kam, dann durch Freunde und Lectüre tiefer in den Zweifel hineingerieth und sich zuletzt vom Glauben lossagte „aus Gründen der Vernunft". Von da ab verlor sich allmählich die Unruhe, und fernerhin vermied er jede Gelegenheit, auf religiöse Fragen tiefer einzugehen. Nur bestärkten noch von Zeit zu Zeit Umgang, Erfahrung und Lectüre immer mehr und mehr die Festigkeit der ungläubigen Denkungsart. Unter diesen allein noch ganz klaren Erinnerungen verschwindet die letzte Ahnung, daß ganz andere unmoralische Einflüsse zuerst den Geist für das Anhören der Einreden des Zweifels vorbereitet und so ihn dem vollendeten Unglauben mit innerer Neigung in die Arme geführt haben. Es wird daher der Betreffende es jedesmal bestreiten, daß sein Unglaube andere als rein wissenschaftliche Gründe habe und jemals gehabt habe. Er wird sogar zu seiner Rechtfertigung darauf hinweisen, wie schwer seinem Herzen damals der Abschied vom Glauben seiner Jugend geworden sei. Allein wird nicht ein leichtsinniger Sohn, der durch eigenen Trieb und fremde Verführung seiner hülfsbedürftigen Mutter für immer zu entlaufen im Begriffe steht, beim Abschiede innere Qual empfinden? Aber gerade seine Thränen, beweisen sie nicht vielmehr, wie stark der böse Trieb sein mußte, der jene tiefen Gefühle besiegte? Gerade so ist die erwähnte Betrübniß beim Scheiden des Ungläubigen nur ein Zeichen von der Stärke jener Neigungen, die ihn trotzdem besiegt haben.

Allerdings kann es wirklich der Fall sein, daß gegenwärtig jene frühern Herzensneigungen erschlafft sind, ja, daß das Leben sogar mit seinen harten Wirkungen manche Täuschung verscheucht, manche Hoffnung zerstört und einen trostlosen, qualvollen Ernst an die Stelle frühern Leichtsinns gesetzt hat. Da mag sogar die Sehnsucht nach dem verlorenen Glaubenstroste wieder lebhaft eintreten. In dieser Lage sind nun die frühern moralischen Hindernisse zum größten Theile verschwunden, ja selbst ein gewisser Sinn für die Religion ist wiedergekehrt, und jetzt stehen in der That nur noch jene wissenschaftlichen Gründe als letztes

Hinderniß im Wege; gelingt es, sie zu beseitigen, dann ist die Rettung möglich. Wer helfen will, muß daher hier auch die erste Sorge auf diesen Punkt wenden, und nicht erst mit moralischen Anklagen den Unglücklichen unzeitig aufregen und abstoßen. Es muß noch Vieles vorausgehen, ehe er zur Einsicht jener frühern Verschuldung reif ist, und dieselbe wird zur rechten Zeit durch Gottes Gnade schon eintreten. Die Freude, dem Mitmenschen in solcher Lage auch nur ein wenig geholfen zu haben, wird viele Mühe und Geduld belohnen. Hier hat die christliche Wissenschaft ihre Arbeit unverdrossen zu verfolgen, und selbst wenn der Erfolg noch kein vollständiger wäre, so kann er ja den Anfang bilden für Das, was spätere günstigere Verhältnisse vollenden; der bloße gute Wille hat hier schon großen Werth.

## §. 22.

## Ueberschätzung der eignen Einsicht und Geistesthätigkeit.

Der Mangel religiöser Kenntnisse bei Gelehrten der verschiedenen Fächer. — Verkennen dieses Mangels. — Verachtung des verkannten Christenthums. — Stellung des Halbgelehrten. — Sein Streben, sich vor der Menge durch Unglauben auszuzeichnen. — Die Religion ist als Gottesgabe ein und dieselbe für Gelehrte und Ungelehrte. — Vergleich mit dem Athmen der für Alle gleichen Luft.

Ein zweiter Grund des Unglaubens ist oft der Stolz auf die eigne Einsicht. In den meisten Fällen unterstützt dieser Stolz nur die oben erwähnte Entwicklung des Unglaubens aus den dem christlichen Gesetze widerstrebenden Neigungen. In andern Fällen ist er jedoch die Hauptveranlassung und andere Neigungen treten nur untergeordnet wirkend hinzu. Jeder Gebildete bleibt in gewissen Dingen halbgelehrt, und hat ein Lebensalter durchlebt, wo er in Allem nur halbgelehrt war. Ein bedeutender Jurist oder Arzt kann immerhin ohne Schande nur ein unbedeutender Kunstkenner oder ein mittelmäßiger Philologe sein. Ebenso wird es möglich sein, daß er nur ein unbedeutender kaum halbgelehrter Theologe ist. Wie oft finden wir, daß Männern von anderweitig bedeutenden Kenntnissen jedes wissenschaftliche Studium in religiösen Fragen mangelt. Sieht der Betreffende dieses selbst richtig ein, so wird er in diesen Fragen auch nicht als Gelehrter mitsprechen wollen. Allein es ist eine häufig vorkommende Schwachheit der Gelehrten, daß sie den Rang der ihnen in ihrem eigentlichen Fache und vielleicht noch in mehreren andern Fächern mit Recht gebührt, wenn nicht gerade überall, doch wenigstens auch in theologischen Fragen einnehmen wollen. Man

täuscht sich durch den Gedanken, es muß ja Jeder die Religion kennen, und zieht daraus stillschweigend die unrichtige Folgerung, daß also der Gelehrte überhaupt auch als gelehrter Kenner und Beurtheiler der Religion aufzutreten berechtigt sei. Wie vielerlei genaue Kenntnisse aus verschiedenen Gebieten sind aber bei billiger Beachtung der Verhältnisse hier zum Urtheile erforderlich! Das Christenthum beantwortet die höchsten Fragen der Menschheit, die Fragen der Metaphysik, der Moral und der socialen Ordnung, es beleuchtet die Tiefen der Natur und der Geschichte. Dabei steht es in seinen Wirkungen und Erfolgen jedenfalls als die colossalste Thatsache der ganzen Menschengeschichte seit so vielen Jahrhunderten in einem Einflusse, der alle Verhältnisse vom Throne bis zur Hütte, von Völkerkämpfen bis zu Familienfesten durchdringt. Kein Punkt in der ganzen gebildeten Welt, kein Augenblick in der Reihe vieler Jahrhunderte und kein Mensch unter den civilisirten Völkern ist frei von seinem Einflusse, Freund oder Feind, alle stehen unausgesetzt vor der wohlbekannten, ewig gegenwärtigen, furchtbaren Riesengestalt des Gottmenschen auf Erden.

Sollte da das Urtheil so leicht abgethan sein? Muß nicht selbst der größte Gelehrte die Billigkeit haben, anzuerkennen, daß hier eine oberflächliche Sachkenntniß ihn ebenso wenig zum Urtheil berechtigt, wie Andere in seinem speciellen Fache? Wird der gelehrte Jurist mit einigen Nebenstudien in den Naturwissenschaften sich für hinreichend ausgestattet ansehen, um den bewährten Arzt am Krankenbette zu ersetzen? Wird er also die Entscheidung theologischer Fragen so leicht nehmen dürfen und Fragen kühn beantworten wollen, für welche ein eigenes ernstes Studium alles Betreffende aus der Philosophie, der Naturwissenschaft und der Geschichte nach mühevollen Forschungen zusammentragen mußte, ehe von einem vernünftig begründeten Rechte zu urtheilen Rede sein kann? Hier handelt es sich nicht um das leibliche Wohl eines Einzelnen, wie an jenem Krankenbette, es handelt sich um das ewige Heil sowie um die zeitliche Ruhe und Ordnung der Gesellschaft und des Betreffenden selbst mit allen denen, die ihm lieb sind. Es gehört also nur die den wahren Gelehrten so sehr schmückende Bescheidenheit dazu, anzuerkennen, daß nicht die eigne Fachgelehrsamkeit, nicht die allgemeine Bildung, nicht die sonstige Tüchtigkeit die fehlenden speciellen theologischen Studien ersetzen können. Unberechtigter Stolz nur kann hier das verwerfende Urtheil als ein wissenschaftlich gültiges ansehen. Ist es nicht eigenthümlich, daß man in allen andern Fällen, trotz der Bedeutsamkeit im eignen

Fache, sich immer dazu versteht, nur Diejenigen als zum Urtheile berechtigt anzugehen, welche in dieser Sache specielle theoretische Studien mit speciellen practischen Uebungen und Erfahrungen verbinden? Ist im Hause eines großen Juristen ein Kranker, so sieht man das scrupulöseste Beachten der Vorschriften des Arztes. Warum urtheilt der Hausvater hier nicht selbst, warum ruft er keinen Advocaten oder Philologen, ja warum genügt ihm nicht einmal ein gelehrter medicinischer Professor, ein bloßer Theoretiker? Wenn man in den Fragen um die Religion dasselbe vernünftige Verfahren beachten und nur Solche zu endgültigem Urtheil berechtigt halten würde, die das Christenthum theoretisch genau studirt und practisch vollständig kennen gelernt haben, so käme man freilich nur zu enthusiastischen Verehrern des Glaubens, wo man bald die redlich gewünschte Lösung seiner Zweifel fände.

So viel vom Stolze des in seinem eigenen Fache wirklich tüchtigen Gelehrten. Wenn man nun die große Zahl der Halbgelehrten hinzu nimmt, so steht es um deren religiöse Bildung in der Regel noch schlechter und sie haben nicht so viel aus anderweitiger Tüchtigkeit stammenden Ersatz wie der vollendete Fachgelehrte, dabei aber in der Regel mehr Stolz als Derjenige, welcher in den höchsten Höhen irgend einer Wissenschaft die menschliche Mangelhaftigkeit aus eigner Erfahrung kennen lernte. Alles was dieser so unzulänglichen Bildung nicht durchsichtlich genug erscheint, wird daher als vor dem Richterstuhle der erleuchteten Vernunft verwerflich angesehen, und wie sollte da das Christenthum bestehen! Es ist ein Urtheil, das einige Verwandtschaft hat mit jenem berüchtigten Urtheil Omars über den Werth der alexandrinischen Bibliothek, und lautet ungefähr: Ich sogar fasse es nicht bei all' meiner Bildung, also kann es kein Mensch fassen und es muß Unsinn sein.

Der Stolz des Halbgebildeten findet immer einen sehr kurzen Weg zum Unglauben. Wenn er sich überhaupt auf sein halbes Wissen viel zu gute thut, so liegt seine Freude besonders darin, daß ihn seine Kenntnisse über den gemeinen Mann erheben. Er hat ja bessere Ansichten als jener von der Geographie, von der Sternkunde, von der Geschichte und der Politik, warum sollte er also sich mit dem Glauben des gemeinen Mannes gerade in der Religion begnügen müssen? Es sieht der Halbgebildete ja so manchen Gelehrten hier den alten Weg verachten, warum sollte er geringere Kühnheit, weniger Freiheit und mindere Aufklärung zeigen? Daher sein Unglaube, in welchem er die Auszeichnung eines Gebildeten und den Ruhm eines starken Geistes sucht! Da diese Aus-

zeichnung außerdem noch ihre weitern Bequemlichkeiten hat, so ist die Sache gar leicht vollendet.

Alle Gelehrten waren aber in einem frühern Lebensabschnitte einmal Halbgelehrte, und Manchen wandelte damals in den Tagen der unerfahrenen Jugend gerade dieses stolze Gelüsten der Halbgebildeten an, sich durch Unglauben über die Menge erheben zu wollen, und er betrat dann rasch die Wege, die ihn der Religion für immer entfremdeten. So ergeht es Manchen, deren später vollendete Bildung und bessere Einsicht sicher zur Befestigung des Glaubens geführt haben würde, wenn dieser Glaube nicht schon vorher gänzlich aufgegeben worden wäre.

Hier ist nun das Wesen der Religion tief verkannt. Sie ist ihrer Natur nach eine Gottesgabe nicht nur für den Gebildeten, sondern für den Menschen. In andern Dingen mag der Gebildete sich der bessern Geistesnahrung erfreuen, die dem Ungebildeten versagt bleibt; aber die eigentliche Lebensluft des Geistes, das was Alle zum ewigen Leben führen soll, das kann nur eine Gottesgabe für Jeden sein, dem Vernunft und Zurechnungsfähigkeit innewohnt. Wenn wir einen König mit der Kost eines Taglöhners bewirthen wollten, so wäre dieses eine Ungebühr, die nach Umständen als Beleidigung erscheinen müßte; denn die königliche Tafel soll sich durch ausgesuchte Speisen auszeichnen. Aber wie wäre es, wenn dieser König, weil er die Speisen des gemeinen Mannes verschmäht, nun auch nicht mehr dieselbe Luft gemeinschaftlich mit Allen athmen wollte, um sich auch hierin vom gemeinen Manne auszuzeichnen? Er wäre verloren, wenn er die Thorheit hätte, sich aus Verachtung gegen die atmosphärische Luft eine andere Gasart zum Athmen bereiten zu lassen, weil gemeine Leute an jener Theil haben. Gerade so ist die Religion die geistige Lebensluft, die Gott Allen für's ewige Leben gab, Gelehrten und Ungelehrten. An dieser höhern Lebensluft hat kein Gelehrter, wie an den Ergebnissen anderweitiger Geistesthätigkeit, mitgearbeitet, ebenso wie die atmosphärische Luft der einzige Artikel ist, der ohne Menschenarbeit und als fertige Gottesgabe, und daher zu völlig gemeinschaftlichem Besitze und Genusse für Alle zu Theil wird.

## §. 23.

## Vernachläßigung der rechten Uebung der Religion.

Die Religion verlangt Uebung, wie die Kunst, — insbesondere Andachtsübung. — Ohne diese geht der Sinn für das Christenthum verloren. — Endliches Wegwerfen

des vernachlässigten Glaubens. — Verbindung jener drei Wege des Unglaubens. — Aussichten und Hoffnungen auf Erfolg der Besprechung des Unglaubens.

Den dritten Grund zum Eintreten des Unglaubens bildet die Gleichgültigkeit in der Ausübung des Christenthums. Die Religion ist nicht ein bloßes Wissen; sie ist vielmehr mit der Kunst vergleichbar. Beständige Uebung und Beschäftigung mit der Kunst vollendet die Liebe zu ihr; Vernachlässigung läßt dagegen zuletzt auch den Sinn dafür völlig verschwinden. Wer Jahre lang in höchst unpoetischer Beschäftigung und Umgebung lebte, der wird, wie wir oben bereits erwähnten, zuletzt so weit den Sinn für Kunst und Poesie verlieren, daß er über deren Verehrer spottet und es nun unbegreiflich findet, daß er selbst einst unter diese nun für ihn verächtlichen und unpractischen Thoren gehört hat. Er wird sogar des Fortschrittes sich rühmen, der ihn zur Höhe dieser Einsicht geführt hat. Allein die Religion geht in ihren Ansprüchen an ihre Anhänger noch höher als Kunst und Poesie, sie fordert nicht nur Verehrung, Interesse, Enthusiasmus, sie fordert mehr, nämlich die thätige, in Glück und Leid unwandelbar treue Liebe zum menschgewordenen Gottessohne. Neben der Ausübung der Pflichten der christlichen Gerechtigkeit bedarf es hier zur Erhaltung, Belebung und Vervollkommnung der Religion des Herzens durchaus einer regelmäßigen Andachtsübung, um nicht für die Sache Christi kalt zu werden. Wie sehr wird also hier die Vernachlässigung und Gleichgültigkeit stören! Anfangs hängt dem Gleichgültigen sein Glauben noch gewohnheitsmäßig wie ein fremdes lästiges Gewand um. Fordert die Beibehaltung dieser Last von ihm irgend ein schwereres Opfer, so wird er nur gar zu leicht dieses als Gelegenheit benützen, die lange schon für ihn inhaltlose Hülle auch offen als werthlos abzuwerfen.

---

Unter diesen drei Wegen zum Unglauben besteht eine vielfache Verschlingung, so daß sie sich oft in eine einzige Bahn vereinigt finden. Der erste Weg ist für uns der interessanteste, weil er bei veränderten Umständen die meiste Hoffnung auf Rettung läßt, und dann der wissenschaftlichen Erörterung ein fruchtbares Feld ihrer Thätigkeit eröffnet. Die beiden letztern Wege des Stolzes und der Gleichgültigkeit sind im Ganzen hoffnungsloser, wenigstens für menschliche Nachhülfe unzugänglicher, wenn auch die göttliche Gnade hier ihre Macht behält.

Aus dem Gesagten ergibt sich der Werth der wissenschaftlichen Erörterung zur Heilung des Unglaubens und die Grenzen ihrer Wirksamkeit. Wir sagen mit Absicht: zur Heilung, denn Niemand ist von vornherein unter uns ungläubig. Alle, die es jetzt sind, haben nur ihren frühern Glauben durch verschiedene Ursachen verloren, behalten daher auch in sich die schlummernde Gnade der Taufe, und die mehr oder weniger bedeutende Wirkung des anfänglich gläubigen Lebenswandels. Zum Glücke haben diese bessern Einflüsse oft genug das Eintreten der sittlichen Consequenzen des Unglaubens bedeutend verhindert, und der Ungläubige hat einen im Ganzen anständigen und ehrenwerthen Wandel geführt, während er consequent nach Gottes und der Menschen Gericht nicht hätte zu fragen brauchen. Auch bei ihm hat hierin die geheimnißvolle Macht der göttlichen Gnade ihre Wirkung erwiesen, einestheils damit er nicht durch die sittlichen Folgen des Unglaubens Andern gefährlich würde, und anderntheils, damit er für sich selbst den Ausweg aus seiner Verirrung nicht durch unsittliche Verkommenheit verlöre. Auch der eigne gute Wille, mit dem der Ungläubige den für ihn unklaren aber dennoch wirkenden Regungen der Gnade nachkam, behält seinen Werth; denn derselbe erleichtert die Abhaltung der verwüstenden Folgen des Unglaubens und dadurch eben die später mögliche Rückkehr zu jenem Glauben, dem hier der Wandel wenigstens nie ganz widerstrebt hat.

Wenn wir in unsern weitern wissenschaftlichen Erörterungen den Glauben zu stärken und zu erleuchten, den Zweifel zu beseitigen, den Widerspruch zu bekämpfen suchen, so ist es klar, wie groß das Feld unserer Hoffnungen sein darf. Finden sich selbst unter jenen Zweiflern und Ungläubigen, welche mehr oder weniger von den drei oben erörterten Gründen des Unglaubens vor dem Auge des ewigen Richters angeklagt erscheinen, noch so manche ehrenwerthe und hoffnungbietende Erscheinungen, um wie viel mehr dürfen wir von den weniger verschuldeten Zweiflern und Ungläubigen hoffen, die für uns als Opfer der verkehrten Zeitrichtung anzusehen sind. Der Unglaube durchdringt seit lange unsere ganze geistige Atmosphäre, er spricht wohlbestallt und wohlbezahlt auf unzähligen Lehrstühlen in Amt und Ehre; er spricht in Tagesblättern und Flugschriften, wie in einer gewaltigen, alle Zweige der Wissenschaft und der Belletristik umfassenden Literatur, an welcher oft der Glanz der classischen Form zu bewundern ist. Wer will die Enkel des ungläubigen Jahrhunderts richten, wenn sie das Gift nicht früh genug erkannten, was Lehrer und Bücher, Zeitgeist und Beispiel, Freunde und

sogar Eltern dem Boden, dem Safte und der ganzen Atmosphäre einimpften, wo die Unglücklichen ihre Geistespflege fanden? Wohl ist hier viel zu hoffen; darum ist der Zweck unserer weiteren Erörterungen nicht die Wissenschaft, sondern die Seelsorge. Das mag auch zur Beurtheilung unserer Arbeit dienen.

---

# Viertes Kapitel.

## Die Lehre von der Geistigkeit der Seele und ihr Gegensatz, der Materialismus.

### §. 24.

### Andeutungen über den Sachverhalt des Streites.

Rechtfertigung der Reihenfolge der Erörterungen. — Der Menschengeist, die tiefste Voraussetzung des Christenthums. — Präcisirung der Streitfrage. — Rein unbestreitbare Thatsachen. — Richtige Auffassung des Materialismus. — Der Glaube der Menschheit widerstrebt dem Materialismus. — Wem die Pflicht der Vertheidigung obliegt. — Interessen der Menschheit in diesem Streite. — Unverbesserliche Materialisten. — Beachtenswerthe Zweifler.

Indem wir mit der Seelenlehre die Reihe der Betrachtungen beginnen, müssen wir mit einigen Worten unsere Wahl der Reihenfolge rechtfertigen. Es könnte scheinen, als ob zuerst die Lehre vom Dasein Gottes behandelt werden müßte. Allein wir beginnen ganz naturgemäß mit der Lehre von der menschlichen Seele, nicht als ob der Menschengeist sich selbst für das Wichtigste und Erste im Kreise der Weisen halten dürfte, sondern weil er, klar einsehend, daß er nicht selbst der Urgrund ist, zunächst im Wunder seines eignen Seins den geeigneten Stützpunkt vorfindet, von wo aus er zur Erkenntniß des Urgrundes hinaufsteigt. So sucht der Mensch, von sich selbst als dem ihm zunächst liegenden Punkte im großen Kreise der Wunder des Seins ausgehend, den kürzesten Weg nach der Mitte hin, wo er dann den verborgenen Gott als den Urgrund erkennt. Darnach aber schaut er von diesem Mittelpunkte aus wieder nach dem Umkreise zurück, um erst in dieser zweiten Erkenntniß sich selbst in seiner Stellung zu Gott und dem übrigen Sein vollkommener zu begreifen. Allerdings behandeln wir daher den Anfang der Lehre von der Seele vor der Lehre von Gott; die

Vollendung der Betrachtungen über die Seele erfolgt aber erst nach der Behandlung der Lehre von Gott und der Schöpfung. Wir reden nämlich hier vorläufig nur von der geistigen Natur der Seele, verfolgen dann die in dieser Natur vorfindlichen Hinweisungen auf Gott, um von dort später den Blick zurückzuwenden, und neben der bereits erkannten geistigen Natur der Seele weiter auch ihre Stellung, Begabung und Bestimmung in der Ordnung Gottes zu überschauen, und so die Unsterblichkeit, die Religion und das ewige Leben zu besprechen. Gehen wir nun nach dieser vorläufigen Verständigung über die Reihenfolge an die Behandlung des Stoffes, den die Ueberschrift nennt: Geistigkeit der Seele und Materialismus.

Die tiefste Grundlage des Christenthums bildet die Ueberzeugung, daß der Mensch aus Leib und Seele bestehe, und daß diese Seele eine vom Leibe ganz verschiedene immaterielle Substanz, d. h. ein Geist sei. — Für die klare Besprechung dieses ernsten Gegenstandes ist es vor Allem wichtig, gleich im Eingange genau anzugeben, in welchen Grenzen sich hier der Streit der Meinungen dem Christenthum gegenüber bewegt. Nur die Natur der Seele ist Gegenstand dieses Kampfes, der nur ungenau als Streit um die Existenz der Seele bezeichnet wird. Das ganze Dasein der Seele überhaupt zu läugnen, ist eigentlich eine baare Unmöglichkeit; denn Niemand kann es bezweifeln, daß in der That ein Etwas in uns ist, welches wir Ich nennen, und welches gemäß unserm unabweislichen Selbstbewußtsein sowohl erkennt als zugleich empfindet, denkt und will, und dabei das lebendige Bewußtsein seines eigenen, von allem Andern verschiedenen, individuellen Lebens, Wirkens und abgeschlossenen Fortbestehens in sich trägt. Alle diese Erscheinungen sind für uns Thatsachen des unmittelbarsten Wissens. Ihre uns durch Naturzwang aufgedrängte Gewißheit beruht auf dem nämlichen Bewußtsein, welches uns die Thatsachen unserer Sinneswahrnehmung so aufzwingt, daß wir sie, wie oben schon bemerkt wurde, nie vor uns selbst läugnen oder bezweifeln können. Rein unbestreitbar stehen daher vorerst folgende Thatsachen da:

1) ist die Existenz des Ich, d. h. dessen, was in uns denkt, völlig sicher;

2) ebenso seine Einheit, d. h. wir sind uns unzweifelhaft bewußt, daß das nämliche Ich, welches in uns denkt, zugleich auch empfindet und will und zugleich Alles denkt, empfindet und will, was überhaupt in unserer ganzen Geistesthätigkeit vorkommt. Ich denke, ich

will, ich empfinde; dabei weiß ich, daß dieses Ich durchaus das Eine einzige und nämliche ist;

3) ist dieses Ich von allem Andern, was wir kennen, in seinem Sein streng verschieden und weiß sich selbst durchaus nur in dieser absoluten Verschiedenheit;

4) bleibt sich dieses Ich im ganzen Wechsel der Dinge in Raum und Zeit unwandelbar gleich; dasselbe Ich erkennt das Große und das Kleine und seine gesammte Umgebung und ist das nämliche geblieben durch alle Jahre seines Daseins, heute wie in unserer frühesten Jugend;

5) trägt dieses Ich ebenso entschieden das Bewußtsein in sich, daß es ein vollkommen in sich abgeschlossenes Ganzes ist und nicht erst zu irgend einem Andern als bloßer Theil gehört;

6) trägt es ebenso das Bewußtsein seiner untheilbaren Totalität in jedem Acte in sich; können wir ja nie von unserm halben Ich reden, nie unser halbes Ich thätig sehen, weder im Denken, noch im Wollen, noch im Empfinden. Nur diese Acte selbst können in einzelnen Fällen unvollkommen und unvollendet erscheinen, aber auch dann sind wir uns immer bewußt, daß durchaus das ganze Ich das Agens auch dieser unvollkommenen Thätigkeiten ist.

All' dieß zusammen bildet das unveräußerliche Selbstbewußtsein von der Individualität unseres Ich.

7) Ebenso unzweifelhaft tragen wir das Bewußtsein in uns, daß dieses Ich mit keinem Theile unseres Körpers sich identisch weiß; ich bin nicht meine Hand, und meine Hand steht mir selbst, meinem eigentlichen Ich, als ein völlig fremdes Wunder gegenüber, obwohl ich weiß, daß ich auf sie einen eigenthümlichen, mir unbegreiflichen Einfluß üben kann. Diese nämliche Beobachtung gilt von allen Theilen des Körpers, die wir nennen mögen, selbst vom Gehirn. Ich habe nicht einmal gewußt, daß ich ein Gehirn hatte, ehe andere Menschen mir es, durch Leichenbeobachtung belehrt, gesagt haben, aber daß ich Ich bin, das habe ich zu allerst gewußt, ehe ich etwas Anderes gewahr wurde; nur eben dadurch wurde ich das Andere gewahr. Niemand hat mir zu sagen brauchen, daß ich Ich bin. Das meinen Beobachtungen so fern liegende Gehirn, von dem ich viel weniger weiß, als von meiner Hand, ist also noch weit mehr entfernt vom eigentlichen Gegenstande meines Selbstbewußtseins. Indem ich mich als Ich weiß, weiß ich mich am allerwenigsten als Gehirn. — Was in dieser Art von allen einzelnen

Theilen des Körpers gilt, gilt, klar gesehen, ebenso gut von des Körpers Gesammtheit. Mein Bewußtsein sagt mir durchaus nicht, daß der Körper denkt, will und empfindet, während es mir sagt, daß ich denke, will und empfinde.

Offenbar kann also nicht über die eigentliche Existenz des denkenden Wesens in uns, welches wir Ich oder Seele nennen, sondern nur über die Natur dieses Wesens gestritten werden. Hier treffen wir auf den am weitesten abstehenden Widerspruch gegen das Christenthum, nämlich auf den Materialismus. Mit diesem Namen bezeichnet man die Ansicht, welche die Geistigkeit des denkenden Wesens, also überhaupt das Dasein des Geistes, d. h. immaterieller Wesenheiten, läugnet und die Behauptung aufstellt, alles Existirende und auch der ganze Mensch sei nur Materie; was man Geistesthätigkeit zu nennen pflege, das sei nur eine eigenthümliche Wirkung der Materie und ihrer Zusammensetzung.

Die Ueberzeugung vom Dasein des Geistes im Menschen ist so alt wie die Menschheit, und sie erscheint daher auch als Glaube aller Nationen. Für das Alter derselben bürgt hoch über die Geschichte hinaus schon das bloße Vorhandensein der Religion überhaupt, welche, falsch oder wahr, jedenfalls ihrer ganzen Natur nach auf dieser Ansicht beruhen muß. Dieser Glaube erscheint darum auch in den ältesten Sagen der Völker. Wenn auch immerhin das Gewand der Sagen uns als bloße Fabel gelten muß, so stammen dennoch die in dieses Gewand eingekleideten Ideen jedenfalls aus einer Zeit, die weit von unsern Anfängen der Geschichte liegt. Wie hätten diese Sagen sonst bereits beim Beginn der Geschichte schon lange als die altehrwürdigen Grundlagen der Lebensanschauung der Nationen in der Volksreligion ihre ausgezeichnete Stelle einnehmen können? Die Sagen der Alten vom Hades, von den Manen der Verstorbenen, von jenseitigen Strafen u. s. w. zeugen auf diese Weise vom Alter des Glaubens an die Geistigkeit der Seele und ihr individuelles Fortleben über die Zerstörung des Körpers hinaus. Hinsichtlich der allgemeinen Verbreitung dieses Glaubens erinnern wir daran, daß selbst bei den rohesten Wilden die Furcht vor den Geistern der Verstorbenen sich zeigt.

Bei dieser Allgemeinheit des Glaubens an den Geist erscheint uns der Materialismus als eine künstlich entstandene Ansicht, als eine Erfindung und Behauptung, mit welcher eine verhältnißmäßig kleine Schaar der ältesten Ueberzeugung der Welt entgegentritt. Allerdings kann die-

ser Umstand für sich allein noch nichts gegen diese Ansicht beweisen. Hat doch auch Jahrtausende lang der Glaube an die Bewegung der Sonne beim ganzen Menschengeschlechte festgestanden, bis endlich eine kleine Schaar von unternehmenden Geistern die Wahrheit fand und siegreich durchführte. Allein so viel geht doch schon aus dieser Allgemeinheit des Glaubens an den Geist hervor, daß erstens dieser Glaube an sich etwas sehr Natürliches und dem gesunden Sinne Naheliegendes sein muß, und daß zweitens von Rechtswegen nicht die alten Besitzer dieses Glaubens den Beweis für ihre Sache zu führen haben, sondern die neuen Angreifer. Mögen diese zusehen, ob sie Beweise von der Stärke und Strenge derjenigen Gründe bringen, wodurch die Sache eines Copernicus verfochten werden kann; eher werden wir zu keiner Vertheidigung unseres unvordenklichen Besitzstandes durch die Behauptungen der Materialisten wissenschaftlich gezwungen erscheinen.

Es ist daher wie in jedem Rechtsstreite hier einfach logische Ordnung, wenn wir den Gegnern vorerst den Beweis zuschieben, daß der unvordenkliche Besitzstand des Menschengeschlechtes der spätern Behauptung einiger Wenigen weichen müsse. Es ist diese Ordnung um so mehr festzuhalten, da in dieser Frage das Nachgeben der Gesammtheit nicht so leicht und erfolglos wäre, wie im Streite um das Sonnensystem. Ob die Menschheit glaubt, die Sonne bewege sich oder sie stehe still, dabei wird, genau gesehen, Niemand gewinnen oder verlieren, und für's practische Leben bleibt dieses in allen Verhältnissen ohne wesentlichen Einfluß. Allein in der Frage des Materialismus ergeben sich nach den verschiedenen Seiten hin riesengroße Folgen, die in alle Verhältnisse des Menschengeschlechtes und des Einzelnen eingreifen. Ist es doch ganz klar, daß wir uns in Allem völlig verschieden einrichten müßten, je nachdem wir uns für unsterbliche Geister oder nur für eine Handvoll organisirten Staubes ansehen. Ja die hohen Interessen, die der Materialismus zu untergraben droht, machen die Aufregung und den Widerwillen begreiflich, mit welchen der Christ in der Regel diese Ansicht hört und bespricht.

Schauen wir einen Augenblick in den Abgrund hinein, den der Materialismus uns zu unsern Füßen öffnet, um die Welt unabwendbar hineinzustürzen. — Wie, der Mensch soll nur ein Thier sein, ohne Geist, ohne Gewissen, ohne Verantwortung, ohne Hoffnung, ohne Ewigkeit? Das Denken, das Wollen, das Empfinden, das Lieben, der Sinn für das Schöne und Edle, die Erforschung des Endlichen, der Blick nach

dem Unendlichen, die Sehnsucht nach Glückseligkeit, das Alles wäre nur eine besondere Art der materiellen Ausscheidung und nur ein anderes Ergebniß des niedrigen Verdauungsprocesses? Unterschieden wäre der Mensch alsdann von den übrigen Thieren nur durch eine größere Armseligkeit und durch ein deutlicheres Gefühl seines Elendes neben der Qual des hoffnungslosen Verlangens nach Glückseligkeit. Und Wissenschaft, Kunst, Arbeit, Sorge, Ehre und Ruhm, Alles nur für die Verdauung allein, ohne jeden realen höhern Zweck! Wie armselig erscheinen wir dann gerade mit unserem Denken und Arbeiten unter den Thieren! Das Thier findet ganz sorglos und mühelos alles zur Verdauung Nöthige fertig in der Natur bereit stehen, während wir unserm elenden Magen nur nach mühevoller Arbeit diejenige Nahrung schaffen und zubereiten, die er bewältigen kann. Das Thier hat sein Gewand schön und passend von der Natur, während wir den Thieren Wolle und Leder abstreiten und noch Manches aus der Pflanzenwelt erborgen müssen, um unsern Körper vor dem Wettereinflusse nothdürftig zu schützen. Das wäre also der ganze Zweck und Erfolg alles Denkens, aller Wissenschaft, aller Arbeit und Industrie, daß wir uns dadurch nur zu einem höchst mangelhaften Ersatze verhelfen, um in diesem thierischen Leben uns mühevoll zu einem Leibeszustande zu erheben, gegen welchen kein Thier sein natürliches Wohlbehagen vertauschen würde! Hat die Einrichtung der Natur, daß wir denken und arbeiten können, keinen höhern Zweck, und mußte die Natur uns darum elender machen als die Thiere, damit wir durch dieses Elend zu diesem übrigens ganz zwecklosen Denken und Arbeiten kämen?

In der That, wer könnte es für eine lohnende Aufgabe ansehen, einen Gelehrten bekehren zu wollen, den er die kostbare Gottesgabe der Wissenschaft mit aller Anstrengung nur dazu anwenden sieht, uns zu bewegen, daß wir ihm doch zugeben möchten, er wäre nur ein Thier! Da wird freilich eine ernsthafte Besprechung keinen Erfolg haben können. Aber, abgesehen von diesen Unverbesserlichen, werden wir dennoch mit Theilnahme die Zweifel des redlichen Menschen anhören, der in den Irrgängen der gelehrten Thätigkeit weniger bewandert, uns über Einwendungen gegen die Geistigkeit des denkenden Wesens befragt, nachdem ihn die laut und kühn ausgesprochenen Behauptungen des materialistischen Gelehrten in Verwirrung setzen und erschrecken. Da bleibt es unsere Pflicht, die Angriffe mit gebührender Anstrengung zu untersuchen und abzuwehren. Stellen wir daher diese Angriffe uns unverhüllt und

in ihrer ganzen Stärke übersichtlich vor Augen, um dann im Einzelnen Rede und Gegenrede auszuführen.

## §. 25.

### Uebersicht der Angriffe des Materialismus gegen den Spiritualismus.

Acht Punkte für die ausführliche Besprechung. — Vollständigkeit derselben.

Um die angemessene Ordnung in unsere Besprechung zu bringen, führen wir vorerst die Behauptungen des Materialismus in folgender Reihe vollständig vor. Der Materialist sagt:

1) Die Existenz der Materie steht klar vor unsern Augen; einen Geist aber hat Niemand gesehen und ebenso wenig, daß ein solcher im menschlichen Körper ist; man muthet uns eben nur zu, es zu glauben. Nun wird es aber dem gesunden Sinne entsprechen, einfach nur das, was sicher ist, festzuhalten, und dem unsichern Glauben unsere Beistimmung zu versagen, wenigstens so lange wir auch ohne ihn noch alle Erscheinungen genügend erklären können. Beweise man uns zuerst, daß zur Erklärung der Lebenserscheinungen die Annahme eines Geistes unumgänglich nothwendig ist.

2) Einen Geist kann ich mir nicht denken, denn die Wesenheit einer unmateriellen Substanz kenne ich nicht. Also kann ich keinen Geist annehmen.

3) Alles ist materiell, warum soll es nicht auch die Seele sein, die Seele, d. h. der allerdings in uns existirende aber unbekannte Grund unserer Lebenserscheinungen; denn Existiren und Materiellsein ist ein und dasselbe.

4) Das Thier ist uns ein Beweis für den Materialismus. Wir sehen an ihm Schlauheit, Ueberlegung, Kunstfertigkeit, Gedächtniß, Dressur und Fortschritt: es lernt, es denkt. Daneben hat es, wie der Mensch, seine Leidenschaften: Zorn, Tücke, Eifersucht, Feigheit, Rachgier, sogar Liebe, Anhänglichkeit, Großmuth und Dankbarkeit. Dieses Alles sind offenbare Beweise, daß die sogenannte Geistesthätigkeit beim Menschen nur eine höhere Potenz derjenigen Lebenserscheinungen ist, welche schon beim Thiere vorkommen. So ist also der Mensch nicht qualitativ, sondern nur quantitativ vom Thiere verschieden, etwa so wie der Löwe über der Schnecke, das Thier über dem Polyp, der Polyp über der Pflanze steht. Wenn ihr nicht behaupten wollt, daß auch das

Thier einen Geist habe, so müßt ihr zugeben, daß auch der Mensch keinen Geist hat.

5) Zahllose Erscheinungen im Lebensprocesse zeigen uns unbestreitbar, daß Dasjenige, was ihr Geistesthätigkeit nennt, abhängig ist von den Zuständen der Körperlichkeit des Menschen. Wenn uns die Wissenschaft zeigt, daß ein wenig Eiter, welcher in's Gehirn eindrang, daß das Blut, wenn es unregelmäßig dem Gehirne zuströmt, ein Stoß, der eine Gehirnverletzung beibrachte, die unmittelbare Ursache von Störungen der Geistesthätigkeit sind, und daß beim Wegräumen solcher Hindernisse auch die Geistesthätigkeit sich wieder herstellt, so erscheint doch die materialistische Erklärung des ganzen Lebensprocesses gerechtfertigt.

6) Andere Erscheinungen lassen sich ohne Annahme des Materialismus nicht erklären. Dahin gehören vor Allem die Geistesstörungen, nämlich die fixen Ideen, der Wahnsinn, das Phantasiren der Fieberkranken, der Rausch der Betrunkenen, die Visionen der Schwärmer und die Erscheinungen des geschwächten und abnehmenden Gedächtnisses.

7) Die Träume bei Menschen und Thieren zeigen uns offenbar ein bloß vom Körper bewirktes Denken.

8) Die Phrenologie und die Physiognomik, die Verschiedenheit der Temperamente und das Hervortreten derselben in der äußern Gestalt des Menschen zeugen für den Materialismus.

Was sich sonst noch zur Begründung des Materialismus gesagt findet, das läßt sich entweder auf die hier angeführten Punkte in anderer Form zurückführen, oder es ist völlig unbedeutend. Man soll uns nicht vorwerfen dürfen, daß wir einen wesentlichen Grund zur Unterstützung der Behauptungen des Materialismus verschwiegen oder zu schwach vorgetragen hätten; zumal wenn wir nun weiter alles Einzelne der gegebenen Reihe nach näher vornehmen, um auch dessen materialistische Vertheidigung genauer anzuhören, und dann erst unsererseits zu antworten.

## §. 26.

### Logische Berechtigung zur Annahme des Geistes.

Falsche Gegenüberstellung von Glauben und Sehen. — Was der Materialist annimmt, ist ebenso unsichtbar, wie unsere Annahme. — Schwierigkeit in der Annahme einer nicht wahrnehmbaren Materie. — Hinreichende Gründe, den Geist zu glauben. — Schwierigkeiten für die materialistische Erklärung der Lebenserscheinungen.

Im ersten Punkte, den wir in unserer eben aufgestellten Reihe materialistischer Angriffe vorführen, heißt es: Das Sehen steht fest, aber das Glauben ist unzuverlässig; die Materie sehen wir, den Geist können wir nur glauben, und ihn zu glauben fehlt uns der Grund, weil man alle Erscheinungen ohne die Annahme eines Geistes hinreichend erklären kann.

Wir entgegnen: Hier waltet ein einfacher Irrthum. Es handelt sich hier nämlich nicht um einen Streit zwischen Sehen und Glauben; weder von eigentlichem Sehen, noch von eigentlichem Glauben ist hier die Rede. Auf beiden Seiten steht bei wissenschaftlicher Betrachtung hier ein Gleiches, nämlich eine auf Nachdenken gegründete Annahme, nicht ein Selbstgesehenes oder ein bloß von Andern Mitgetheiltes. Sieht denn der Materialist jemals Dasjenige, was im Innern des Menschen das Leben bewirkt? Sieht er mit seinen Augen, daß dort die bloße Materie wirkt? Er sieht offenbar eben nur so viel, wie auch wir sehen, nämlich das Gewirkte, nicht aber das Wirkende. Daher beruht bei ihm ebenso gut, wie bei uns, jede Ansicht hinsichtlich des Grundes der Wirkung und der Natur des Wirkenden rein nur auf Annahme dessen, was man nicht sieht. Es ist eben ein purer Irrthum, wenn der Materialist behauptet, er unterscheide sich dadurch von uns, daß er sich da strenge an's Sehen halte, wo wir nur dem Glauben folgten. Der Materialist sieht nur, wo auch wir sehen, und schließt an derselben Stelle, wo wir schließen und glauben. Er nimmt wie wir das Nichtzusehende an, und unterscheidet sich nur dadurch von uns, daß er hier etwas Anderes annimmt, als wir. Er nimmt das Dasein eines unsichtbaren materiellen Grundes der allein sichtbaren Wirkungen an, während wir das Dasein eines immateriellen Grundes an jener Stelle glauben. Wir entgehen dabei offenbar einer Schwierigkeit, die im Systeme des Materialisten einen Widerspruch erzeugt. Bei unserer Annahme hat es nämlich nichts Auffallendes, daß der in Rede stehende Grund der Lebenserscheinungen unsichtbar ist; denn das liegt eben in der Natur des Immateriellen. Allein der Materialist sagt: der Grund der Lebenserscheinungen ist materiell und dennoch unsichtbar (d. h. überhaupt nicht von den Sinnen wahrnehmbar). Allein Materiellsein und den Sinnen Wahrnehmbarsein ist nicht zu trennen, zumal für den, welcher in seiner obersten Behauptung sagt: Nur Dasjenige, was ich mit meinen Sinnen wahrnehme, darf ich als daseiend ansehen.

Nachdem wir diesen Irrthum in der materialistischen Einrede hervorgehoben haben, fällt von selbst die an diesen Irrthum angeknüpfte Bemerkung weg, es sei kein Grund vorhanden, einen Geist zu glauben. Dazu wäre freilich schon Grund genug vorhanden, wenn dieser Glaube der Vernunft auch weiter gar nichts nützte, als daß er sie bei ihren Betrachtungen über die Natur des Menschen vor dem erwähnten Widerspruche bewahrte, den sich der Materialismus zu Schulden kommen läßt, indem er an das Dasein eines Lebensgrundes glaubt, der, obgleich Materie, doch den Sinnen nicht wahrnehmbar sein soll. Aber wie gewichtig sind die practischen Gründe, die uns den Geist anzuerkennen zwingen, wenn wir an die entsetzlichen Folgen des Gegensatzes denken! Wohl haben wir Grund genug, uns nicht unter die Thiere herabsetzen zu lassen, so lange nur noch die letzte Möglichkeit bleibt, uns gegen diese Herabwürdigung zu wehren, und wir beneiden wahrhaftig den Materialisten nicht um die unheimliche Gemüthsruhe, mit welcher er dem entgegengesetzten Gelüsten verfallen ist. Findet er, wie er sagt, keinen Grund, es sich zu verbittern, daß ihn seine Wissenschaft für ein bloßes Thier erklärt, so mag das eben als etwas Persönliches angesehen werden, worüber wir nicht streiten wollen.

Kann nun wirklich der Materialismus alle Lebenserscheinungen, wie er behauptet, hinlänglich erklären? Wohl hat er es versucht, untergeordnete Erscheinungen der Seelenthätigkeit nach seiner Art zu erklären; aber die drei großen Grundzüge im Wesen des Geistes, die versucht er entweder gar nicht oder doch ganz vergeblich zu erklären, während er ebenso wenig im Stande ist, sie zu läugnen. Er kann nämlich keine haltbare Erklärung geben von der Einheit, von der Thätigkeit und von der Freiheit des Ich, wie sich dieselben in den Acten des Erkennens, Empfindens und Wollens klar offenbaren. Und selbst wenn er hier haltbar scheinende Erklärungen zu bringen im Stande wäre, so stände er doch immer nur so da, wie einstens die ptolomäische Erklärung der Himmelserscheinungen in der Astronomie stand, indem sie scheinbar genügte, weil man damals noch nicht tief genug in den Sachverhalt hineingeschaut hatte. Als verwerflich könnte der Materialist unsern Glauben nicht logisch erklären, wenn er auch immerhin sagen möchte: meiner Einsicht und meinem wissenschaftlichen Bedürfniß genügt meine Annahme. Gerade so konnten ja auch Galiläi's Gegner reden. An dieser Stelle genügt es einfach, an die Thatsache zu er-

innern, daß diese Erklärung im Materialismus fehlt. Wir kommen auf diesen Punkt zurück, wenn wir die eigentliche Begründung des Spiritualismus ausführen.

## §. 27.

## Unberechtigte Forderung einer Vorstellung vom Geiste.

Der Geist soll undenkbar sein. — Verwechslung von Vorstellen und Denken. — Wir erlangen manche Begriffe durch Sinneswahrnehmung — aber auch andere ohne dieselbe. — Der Geist ist denkbar, obwohl nicht vorstellbar. — Das Wesen aller Substanz ist unbekannt.

Die zweite Bemerkung der Materialisten lautete: Wir können uns keinen Geist denken; denn die Wesenheit einer immateriellen Substanz kennen wir nicht; also können wir keinen Geist annehmen.

Wir antworten: Mit demselben Rechte würde eine Taubstummer das Dasein eines Concertes läugnen dürfen. Er kann sich eine nicht sichtbare Schönheit nicht vorstellen; denn das Wesen des Hörbaren kennt er nicht; mithin dürfte er das Dasein der Musik läugnen? Er würde das begeisterte Concertpublikum und die in so wunderlichen Gestikulationen sich anstrengenden Tonkünstler einfach für wahnsinnig erklären und sich in stillem Triumphe der Freude überlassen, daß ihn sein klarer Geist so hoch über all' diese armen Narren erhebe!

Worin besteht nun der Fehler in dieser Einwendung? Er besteht darin, daß, wie dieses oft geschieht, Vorstellung und Begriff mit einander verwechselt werden. Allerdings können wir vom Geiste uns keine Vorstellung machen, wohl aber haben wir von ihm einen Begriff. Hüten wir uns daher wohl vor dieser Verwechslung, welche im Interesse des Materialismus uns unvermerkt den Gedanken beibringen will, man könne den Geist nicht denken; das hieße also, im Begriffe des Geistes liege ein Widerspruch, und ein Geist sei mithin unmöglich.

Wie wir oben ausführten und hier noch einmal der Wichtigkeit jener häufigen Verwechslung wegen wiederholen müssen, besteht zwischen Vorstellung und Begriff ein wesentlicher Unterschied. Der Begriff ist das Wissen um das Sein einer Sache, und dieses Wissen ist für unser Denken hinreichend vorhanden, sobald wir es nur so weit besitzen, daß wir diese Sache vor allem Andern, was wir kennen, zu unterscheiden im Stande sind, obwohl wir nicht gerade alle ihre Merkmale kennen.

So kann man dem Taubstummen einen Begriff vom Schalle oder von der Musik, dem Blindgeborenen Begriff von Farben und Malerei beibringen. Diese Begriffe bleiben zwar unvollständig, aber sie sind doch hinreichend bestimmt, sobald diese Unglücklichen in ihren Gedanken diese Dinge von allem Andern, was sie kennen, unterscheiden und in ihren Aeußerungen nicht mit Andern verwechseln. Nur können diese Begriffe immerhin nicht zu derjenigen Vollständigkeit kommen, welche die Hörenden und Sehenden durch selbstschauende Kenntniß der Merkmale der Musik und der Malerei haben. Dagegen ist die Vorstellung immer ein der früher dagewesenen Sinneswahrnehmung entsprechendes Bild des Gegenstandes. Niemand kann also Vorstellungen haben, welche weiter gehen als seine vorhergegangene Sinneswahrnehmung. Zwar kommen wir zu den meisten Begriffen auch erst durch die Sinneswahrnehmung; allein es können auch Begriffe auf anderm Wege entstehen. Die Begriffe des Guten, des Edlen, des Erhabenen, des Unendlichen, der Tugend, der Gerechtigkeit, der Liebe 2c. sind nicht unmittelbar aus Sinneswahrnehmung entstanden; ebenso nicht die oben erwähnten Begriffe, welche der Taubstumme von der Musik und der Blindgeborene von der Malerei durch fremde Mittheilung erhalten.

Es ist daher ganz richtig, daß sich der Mensch von Geiste keine Vorstellung d. h. kein dem Sichtbaren entnommenes Bild machen kann. Kann er aber auch keinen Begriff vom Geiste haben, d. h. das Sein des Geistes nicht wissen? Gerade so gut, wie wir vom Guten und der Gerechtigkeit ohne Sinneswahrnehmung und ohne Vorstellung Begriffe haben, ebenso gut haben wir ohne Sinneswahrnehmung und Vorstellung den Begriff vom Geiste. Wie der Blindgeborene die unzweifelhafteste Ueberzeugung vom Dasein des Lichtes und der Malerei haben kann, so können wir sie vom Geiste haben, obwohl wir den Geist nicht durch die Sinne wahrnehmen. Sobald ich den Blindgeborenen von der Malerei vernünftig, wenn auch mangelhaft, reden höre, so sehe ich, daß er davon einen wirklichen Begriff hat, und sobald ich die Menschen und sogar die Materialisten vom Geiste, wenn auch mangelhaft genug, reden höre, so können sie mir nicht mehr läugnen, daß sie factisch vom Geiste einen Begriff haben. Wir können überhaupt gar nicht von Dingen reden, von denen wir keinen Begriff haben, wohl aber von Dingen, von welchen wir keine Vorstellung haben.

Erinnern wir uns also daran, daß die Wirklichkeit weiter reichen muß, als das Fassen unserer jetzigen fünf Sinne, so wird es uns un-

vernünftig erscheinen, wenn der Materialist sich dann erst zum Anerkennen des Geistes anschicken will, wenn er von dem unläugbar vorhandenen Lebensgrunde erst eine der Sinneswahrnehmung entnommene Vorstellung erlangt hat, da er doch selber zugeben muß, daß dieser Lebensgrund in der That nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Hier ist das Verlangen nach einer Vorstellung gerade so unberechtigt, wie wenn der Taubstumme unseren Mittheilungen vom Dasein der Harmonie nicht eher Glauben schenken wollte, bis wir ihm die Harmonie *sichtbar* zeigen könnten oder ihm wenigstens davon eine *Zeichnung* entwürfen.

Wenn es in jener Einwendung weiter heißt: „das Wesen einer *immateriellen* Substanz kennen wir nicht", so ist dieses ganz richtig, kann uns aber nicht im Mindesten stören; denn wir kennen ebenso wenig das Wesen der *materiellen* Substanz. Es ist daher ein Irrthum, wenn der Materialist das Dasein der immateriellen Substanz deßwegen läugnet, weil er ihr Wesen nicht zu erkennen vermag. Wir erkennen überhaupt nur Erscheinungen und Eigenschaften der Dinge; von ihrem Wesen wissen wir weiter nichts, als daß es da ist, und den Grund jener Erscheinungen, sowie den Träger jener Eigenschaften bildet. Aus vorliegenden Erscheinungen schließen wir überall auf vorhandene Eigenschaften des Wesens, wie bei den Körpern, so beim Geiste. Auf diese Weise beobachten wir an der Materie eine Reihe von Erscheinungen, die nur dann vorkommen können, wenn die Materie eben Materie und nichts Geistiges ist. Ebenso beobachten wir Erscheinungen der Geistesthätigkeit, von denen wir klar einsehen, daß sie nur durch den Umstand stattfinden können, daß der Geist eben nicht *materielle* Substanz und auch nicht bloße *Kraft*, sondern *immaterielle Substanz* ist.

## §. 28.

### Widerlegung der Behauptung, daß Alles ~~im~~materiell sei, und mithin auch die Seele.

Unrichtiger Schluß. — Die Hälfte der Welt ist ~~im~~materiell. — Die Kräfte der Natur. — Existiren und Materiellsein ist nicht dasselbe. — Der Materialist müßte uns die Seele anatomisch zeigen.

Die *dritte* Einwendung sagt: „*Alles* ist materiell, warum soll nicht auch die Seele, d. h. der unbekannte Lebensgrund im Menschen, materiell sein?"

Wir corrigiren hier zuerst den Ausdruck, denn es soll dieß doch wohl heißen: alles Uebrige ist materiell ꝛc. Dieser Satz ist aber offenbar kein berechtigter Schluß. Ich kann doch nicht sagen: Alle übrigen Geräthe im Zimmer sind von Holz, warum sollte es nicht auch der Ofen sein! — Gerade der Umstand der Immaterialität könnte ja eben den Unterschied bilden, durch den sich die Seele vor allem Uebrigen auszeichnet.

Allein in dieser Einwendung liegt ein noch viel größerer Irrthum. Es ist nämlich unrichtig, daß alles Uebrige außer der Seele materiell ist. Man wird vielmehr zugeben müssen, daß die ganze eine Hälfte der Welt immateriell ist; denn außer den Stoffen existiren mit eben so gewaltigem und wichtigem Dasein die sämmtlichen Kräfte der Natur, und diese sind offenbar immateriell. Wer könnte z. B. das Dasein der Schwerkraft läugnen und wer könnte an ihr Länge und Breite oder Theile nachweisen? denn dadurch allein würde er ihre Materialität behaupten können. Wenn der obige Satz der Materialisten: „Alles ist materiell, mithin muß es auch die Seele sein", irgend einen brauchbaren Sinn haben soll, so müßte er so viel heißen als: Existiren und Materiellsein ist ein und das nämliche. Allein die unläugbar vorliegende Existenz der immateriellen Kräfte beweist uns, daß diese Behauptung falsch ist und daß man mithin nicht zu sagen berechtigt ist: Der Lebensgrund im Menschen muß deßhalb materiell sein, weil er existirt. Wer daher behaupten will, die Seele sei materiell, der behauptet offenbar einen Umstand mehr als ihre einfache Existenz, und muß mithin seinerseits uns den ausdrücklichen Beweis bringen, daß bei der Seele zur Existenz noch die Materialität hinzutrete. Er muß uns anatomisch beweisen, daß die Seele nicht wie die Kräfte in die Reihe der immateriellen, sondern wie die Stoffe in die Reihe der materiellen Existenzen gehöre, und dieses könnte er nur beweisen, wenn er uns die Seele sinnlich wahrnehmbar im Körper vorzeigte. So lange dieses dem Gegner unmöglich ist, entbehrt seine Behauptung: die Seele müsse ein materieller Stoff sein, des einzigen hier brauchbaren Beweises, und ist völlig unbegründet, also wissenschaftlich durchaus unberechtigt.

## §. 29.

### Unterscheidung der Seele vom Stoffe.

Drei charakteristische Eigenthümlichkeiten der Materie. — Sie ist theilbar, träg und unfrei. — Die Seele ist anders. — Zeugniß des Selbstbewußtseins für die un=

theilbare Einheit des Ich. — Die Thätigkeit des Ich. — Diese ist nicht lediglich Folge der Organisation. — Das Ich als Naturkraft betrachtet. — Hervortreten der Freiheit des Ich. — Eigenthümliches Zeugniß derselben im Selbstmord. — Der Stoff des Gehirnes kann das Ich nicht sein. — Ist die Seele nur eine am Gehirn haftende Naturkraft? — Gröberer und feinerer Materialismus.

Nicht nur kann die Anatomie keinen wahrnehmbaren Stoff im Körper thatsächlich aufweisen, von dem sie sagen könnte: dieser Theil des Menschen denkt, will und empfindet in ihm, so wie die Lunge athmet und der Magen verdaut, sondern auch alle Erscheinungen, welche uns das unmittelbare Selbstbewußtsein an unserm eigenen Ich kund thut, machen die Annahme unmöglich, daß dasselbe ein materieller Stoff sein könne, der seine Ausdehnung und seine Zusammensetzung aus einzelnen Atomen habe, wie sie dem Stoffe naturnothwendig ist. Die Materie trägt als solche überall drei charakteristische Eigenthümlichkeiten an sich, die ihr unser Gegner nicht abstreiten kann. Sie ist 1) immer aus Theilen zusammengesetzt, also nie etwas absolut Einfaches; 2) sie ist träg und für sich allein völlig unfähig zu irgend einer eigenen Thätigkeit; 3) sie ist gänzlich unfrei, d. h. ohne alle Spur von eigener Selbstbestimmung. An der Seele aber finden wir nun ganz entschieden das Gegentheil dieser drei Eigenthümlichkeiten. Die Seele erscheint uns deutlich als einfach, als thätig, als frei. Sehen wir darum zuerst nach der Einfachheit der Seele hin.

Wir haben bereits im Eingange jene Thatsachen des Selbstbewußtseins aufgezählt, deren Dasein und Sosein kein Materialist bestreiten kann. Aus ihnen ergibt sich die absolute Einheit und untheilbare Einfachheit des Ich. Wäre dasselbe aber ein Stoff, so müßte sein Selbstbewußtsein durchaus auch Bewußtsein seiner Theile sein, weil es ja dann nur aus diesen Theilen bestände, sowie wir vom Körper nichts Anderes, als gerade das Dasein und Zusammensein seiner Theile wissen. Das aber gehört unstreitig zum wesentlichen Charakter unseres Selbstbewußtseins, daß wir in demselben unsere Individualität und absolute Einheit überall auf's Strengste festhalten. Wir können vernünftiger Weise nie von unserm halben Ich reden, nie von seiner rechten oder linken Seite, nie von seinem obern oder untern Theile, wie wenn es den Charakter des Stoffes und der Zusammensetzung hätte.

Zweitens ergibt sich dieselbe Unmöglichkeit, daß unser Ich Materie sei, wenn wir auf dessen Thätigkeiten achten. Ich habe die Macht zu denken, zu urtheilen, zu wollen, zu handeln, meinen Körper

zu bewegen, und dieses Alles habe ich mit dem entschiedensten Bewußtsein der Selbstthätigkeit, ich weiß, daß nur ich selbst dabei die Ursache bin, und kein mir fremder Zwang. Wer wäre im Stande, dieses auch nur für einen Augenblick vernünftiger Weise zu bestreiten? Alle Materie ist aber ihrer ganzen Natur nach nur leidend und träge, und unfähig, durch sich selbst in Thätigkeit zu gerathen. Fremde Kräfte wirken auf sie ein und bilden die fremde Ursache der nicht vom Wesen der Materie selbst ausgehenden Bewegung und der nur an derselben stets nach strengen immer gleichen Naturgesetzen vollführten Thätigkeit.

Auch die Organisation kann der bloßen Materie nicht die Befähigung zur Selbstthätigkeit geben. Die Organisation ist ja selbst nur eine Verbindung der Theile unter einander, welche nur darum mit den Atomen der Materie vor sich gegangen ist, weil gerade fremde Kräfte auf sie einen Einfluß übten, ohne dem Ganzen jemals geben zu können, was jedem einzelnen Theile ursprünglich fremd ist. Tausend zum Handeln unfähige und nur der Wirkung fremder Kräfte ausgesetzte Theilchen der Materie bringen in ihrer Zusammensetzung nur die tausendfältige Unfähigkeit zu eigenem Handeln mit, während sie nur widerstandslos den verbindenden und trennenden Kräften gehorchen. Eins nur ist bei der Organisation möglich, daß nämlich der in ihr neu zusammengebrachte Stoff in dieser nunmehrigen Zusammensetzung den Wirkungen höherer Naturkräfte sich ausgesetzt findet, die an den einzelnen getrennten Elementen des Stoffes ihre Wirkung noch nicht geltend machen konnten. Jedenfalls also erhält die Materie selbst an und für sich bei diesem Processe keine eigene Befähigung zur Thätigkeit.

Will also der Materialist die körperliche Organisation an die Stelle des in uns denkenden, wollenden, empfindenden und selbstbewußten Ich setzen, so ist diese Behauptung, wenn sie richtig aufgefaßt wird, keineswegs die Behauptung, das Ich sei ein Stoff, sondern nur die andere Behauptung, das Ich sei eine eigenthümliche Naturkraft. Dieses wäre aber ein neuer Gedanke, den wir weiter unten ausführlich besprechen werden. Das also kann nicht bestritten werden: die Materie ist für sich, elementarisch oder organisirt, unfähig zur Thätigkeit, während das Ich so vielfältig thätig erscheint.

Ferner erscheinen alle Thätigkeiten bei bloßem Stoff auch immer strenge in das jedesmalige Volumen des betreffenden Stofftheiles eingeschlossen. Die mechanischen (physikalischen und chemischen) Wir-

kungen finden immer nur in nächster Berührung d. h. in unmeßbar kleinen Entfernungen der Atome der Stoffe statt. Aehnliches zeigt sich bei allen physiologischen Hergängen. Der Proceß der Verdauung bleibt im Magen, der Proceß der Respiration in der Lunge eingeschlossen. Selbst von den Thätigkeiten der Sinneswahrnehmung, sofern sie körperlich sind, gilt dieses. Ganz anders ist es mit den Thätigkeiten und Producten der Seele. Ihre Ideen umfassen Himmel und Erde, Vergangenheit und Zukunft weit über den kleinen Menschen hinaus, weil sie eben ganz anderer Natur sind.

Drittens. Das denkende Wesen in uns ist sich ebenso sehr seiner Freiheit, wie seines Daseins bewußt, und es zeigt diese Freiheit in tausendfältiger Art bei seiner Thätigkeit. Frei erscheint sein Denken, Urtheilen und Wollen. Das Ich wählt unter den verschiedensten Eindrücken denjenigen Eindruck, dem es sich hingeben will, während es für andere sich zu verschließen die Macht hat. Ja, es wirkt das Ich mit voller Freiheit auf sich selbst zurück, eine Erscheinung, die der Natur des Stoffes unmöglich ist, da hier immer nur jedes Theilchen auf das nächstliegende Theilchen, nie aber auf sich selbst einwirken kann. Die Materie dagegen ist nur den Einwirkungen fremder Kräfte überall unterworfen, sie kann den Wirkungen der Eindrücke, welche von dorther kommen, weder selbstständig ausweichen, noch sie festhalten und verlängern, noch unter ihnen wählen.

Eine ganz merkwürdige Erinnerung an die Freiheit des denkenden Princips in uns und an dessen hierin hervortretenden Unterschied von der Materie bietet die Thatsache des bewußten Selbstmordes. Zerstörungen des elementaren Stoffes der Materie sind in der ganzen Natur völlig unmöglich. Bei den organischen Wesen begegnet uns eine Zerstörung, welche nicht Vernichtung des Stoffes, sondern nur Auflösung der Organisation des Einzelwesens im Pflanzen- und Thierreiche ist, ähnlich wie mechanische und chemische Zusammensetzungen der Elemente sich wieder trennen können. Aber hierbei sehen wir gerade als charakteristisch zur Natur der Organisation gehörig, überall von Seiten des organisirten Wesens selbst nur ein beständiges Widerstreben gegen den Act der Zerstörung, genau nach dem Maße der Vollkommenheit der in ihm wirkenden Kräfte. Das Thier wehrt sich mit der äußersten Anstrengung gegen Alles, was sein Dasein gefährdet. Selbst die einzelnen Organe zeigen ähnlichen Widerstand; der Magen z. B. entwickelt die stärkste Gegenwirkung gegen den Einfluß der Gifte. Wie könnte also

beim Menschen allein dieses allgemeine Gesetz der Natur verschwinden, wenn er wie die übrigen Organismen nur Körper wäre? Nur darum ist ihm der Selbstmord möglich, weil in seinem Innern ein selbstständiges, für sich unzerstörbares Wesen wohnt, von welchem allein dieser Kampf ausgeht, indem dasselbe den Körper als Hinderniß seines Wohlbefindens betrachtet und feindselig von sich stößt. So zerstört das dem Körper fremde Ich in seiner eigenen Unzerstörbarkeit diesen ihm hinderlich scheinenden Organismus gerade so, wie sonst von Außen herkommende Ursachen die Organismen zerstören. Der Selbstmord muß in der materialistischen Anschauung ein alle Principien umstoßendes Räthsel bleiben.

Vielleicht könnte es jedoch für einen Augenblick scheinen, die Behauptung, das denkende Ich in uns sei materieller Natur, ließe sich dadurch schützen, daß man den Stoff des Gehirnes als das Wesen der Seele annehme. Allein das Gehirn bleibt auch in der Leiche, und zwar vielfach ganz unverletzt, vorhanden, während das Leben verschwunden ist. Jedenfalls könnte also Niemand behaupten, daß dieser Stoff an sich die Seele d. h. der eigentliche Lebensgrund sei; denn offenbar fehlt jener wirkliche Lebensgrund in der Leiche, während der Stoff des Gehirnes noch da ist. Höchstens könnte daher der Gedanke verfolgt werden: Nicht der Stoff des Gehirnes selbst, sondern eine im Tode verschwundene, im Leben aber am Gehirne haftende Kraft der Natur, die selbst keine Substanz sei, bilde den Lebensgrund. Diese Behauptung wäre indessen nicht mehr der bis hierher besprochene grobe Materialismus, da sie eine Kraft d. h. etwas Immaterielles als Lebensgrund annimmt. Immerhin aber werden wir diese Ansicht als feinern Materialismus ansehen und bekämpfen müssen; denn sie läugnet zwar nicht die Immaterialität, wohl aber die Substanzialität der Seele, indem sie dieselbe nicht mit den Stoffen, wohl aber mit den Kräften der Natur auf gleiche Linie stellt.

Zum Schlusse dieses Paragraphen erinnern wir daran, daß der eben erwähnte, ganz grobe Materialismus, welcher die Seele förmlich als bloßen Stoff ansehen will, eine so gedankenlose Rohheit ist, daß heutigen Tages schwerlich ein wissenschaftlich gebildeter Mensch bis zu ihm herabgeht. Allein wir mußten ihm dennoch die bisherige Besprechung widmen, theils als Fundament für das Folgende, theils auch, weil der Gegner vom feinern Materialismus ausgehend unabsichtlich hierhin herabsinken mag.

## §. 30.

### Unterscheidung der Seele von den Kräften der Natur.

Die Seele hat mit den Kräften die Immaterialität, aber auch mit dem Stoffe die Substanzialität gemein. — Verbindung der Seele mit dem Körper. — Das Orgelspiel als Bild dieses Verhältnisses. — Ob die Seele in ihren Eigenthümlichkeiten den Naturkräften gleiche? — Acht charakteristische Eigenthümlichkeiten der Kräfte, in denen sie sich wesentlich von der Seele unterscheiden. — Individualität der Seele als entschiedenstes Zeugniß ihrer Substanzialität. — Fehler derjenigen, welche die Seele nur als das Gesammtergebniß der körperlichen Organisation ansehen wollen. — Begriff der Organisation. — Das Zusammenwirken bloßer Naturkräfte kann nie über das Charakteristische dieser Kräfte hinausgehen. — Das Läugnen der Substanzialität des Ich erscheint im Widerspruche mit unserm Selbstbewußtsein. — Organische Thätigkeit überschreitet den Kreis der betreffenden Organe nie.

Unsere weitere Aufgabe ist es nun, die Verwechslung der Seele mit den Kräften der Natur abzuwehren, und dadurch die Unhaltbarkeit jenes feinern Materialismus nachzuweisen. Die Kräfte der Natur sind offenbar keine eigentlichen Substanzen, und sie haben zwar ein sehr bedeutendes, aber doch kein selbstständiges Dasein; denn sie existiren nur am Stoffe und mit dem Stoffe, sowie der Stoff nur mit ihnen und bedingt durch sie existirt. Dem Stoffe ist daher Substanzialität zuzuschreiben und Immaterialität abzusprechen, während den Kräften immaterielle Existenz zukommt, sie jedoch keine Substanzen sind. Beides ergänzt sich in seinem unvollkommenen Dasein gegenseitig. Die Seele dagegen ist nach unserer Behauptung ein Geist, d. h. eine immaterielle Substanz, und ihr Dasein erscheint uns einestheils erhaben über das Dasein des Stoffes, durch den Umstand ihrer Immaterialität, und ebenso erhaben über das Dasein der Naturkräfte durch Substanzialität.

Der Geist ist also eine vollendete Existenz für sich, und er bedarf in seiner absoluten Einfachheit, Thätigkeit und Freiheit für sein Dasein keines fremden Stoffes und keiner fremden Kräfte. Gleichwohl kann er mit demjenigen, was außer ihm noch existirt, in mehrfacher Verbindung stehen, und diese Verbindung wird einen bestimmten Anfangspunkt haben müssen; dazu dient ihm beim Menschen durch des Schöpfers Einrichtung für unser irdisches Leben der Körper, und insbesondere dessen Centralorgan, das Gehirn. Hier beginnt die Verbindung unseres Geistes mit dem, was außer ihm ist, und zunächst mit der materiellen Welt, und diese Verbindung dehnt der Geist von da an weiter aus, so weit der Schöpfer es ihm möglich gemacht hat, bis zu allmählich eintretenden ihm

unüberschreitbaren Grenzen. So erscheint der Körper wohl als das einstweilige Werkzeug des Geistes für seine Verbindung mit dem, was außer ihm ist, nicht aber als absolute Bedingung für das Dasein des Geistes, der, in sich vollendet, auch auf andern Wegen seinen Anknüpfungspunkt mit dem, was außer ihm ist, haben könnte, wenn dieß des Schöpfers Wille wäre. In einem künftigen vollendeteren Leben könnte Gott daher dem Geiste auch andere, vollkommenere Verbindungen mit dem übrigen Wesen verleihen, nicht wie jetzt durch den Körper und seine Werkzeuge für Sinneswahrnehmung und Bewegung.

Wenn von Seiten materialistischer Gegner die Bemerkung kommt, man könne sich nicht denken, in welchem Verhältnisse denn ein immaterieller Geist zu einem materiellen Körper stehen solle, während dessen Existenz vom Körper unabhängig sei, so glauben wir dafür nur einen Vergleich anführen zu dürfen, um hinreichend klare Anschauung dieses Verhältnisses herbeizuführen. Wir vergleichen die Stellung der Seele dem Körper gegenüber mit dem Verhältnisse des Organisten zum Orgelwerke. Mag dieses Werk verbrennen, der Spieler bleibt nicht nur, sondern behält auch alle seine musikalische Fähigkeit, und könnte dieselbe auf einem neuen vollkommeneren Werke nur vollkommener geltend machen. Er behält diese Fähigkeiten und bleibt ganz derselbe, der er war, selbst wenn er nie wieder Gelegenheit hat, ein anderes Orgelwerk zu berühren. Das Schicksal der Orgel läßt den Spieler unberührt, obwohl derselbe ohne dieses Werk nicht in bisheriger Weise wirken kann, wie ebenso wenig die Orgel ohne ihn und seine Geschicklichkeit sich in Thätigkeit setzt.

Nach diesen Andeutungen über die Natur und Stellung des Geistes gehen wir näher ein auf die erwähnte Behauptung des feinern Materialismus: die Seele sei nur eine Naturkraft.

Wer diese Behauptung wissenschaftlich begründen will, übernimmt die Verpflichtung, uns strenge nachzuweisen, daß die Seele durchaus alle jene Eigenthümlichkeiten besitze, welche uns bei den Naturkräften eben darum begegnen, weil dieselben bloße Kräfte und keine Substanzen sind, und daß bei der Seele gar nichts über diese Eigenthümlichkeiten Hinausgehendes vorkomme. So muß er uns also nachweisen, daß die Seele genau das Wesen der Naturkräfte an sich trage und durchaus nichts mehr. Um uns zu überzeugen, daß dieser Nachweis dem Materialisten unmöglich ist, wollen wir hier eben jene Eigenthümlichkeiten der Naturkräfte hervorheben, und die Erscheinungen der Seelenthätigkeit damit vergleichen.

1) Jede Naturkraft wirkt immer nur Eins. Die Schwer-

kraft z. B. zieht immer nur nach dem Mittelpunkte der Erde hin, und dieß Wirken hat bloß scheinbare Ausnahmen; denn das Steigen des Luftballons, sowie das Schwimmen des Schiffes führt sich ebenso gut, wie der Fall der Körper auf diesen einen Zug nach dem Mittelpunkte zurück, obwohl es dem Anscheine nach entgegengesetzte Erscheinungen sind. So ist es bei jeder Naturkraft, und nur der Mangel an wissenschaftlicher Erforschung veranlaßt hier Täuschungen, indem ein verschiedenartiges Wirken ein und derselben Naturkraft da angenommen wird, wo bei genauerer Betrachtung verschiedene Kräfte rasch nach einander oder zusammen wirken.

Das Wirken der Seele dagegen ist ein vielseitiges bei der absoluten Einheit des Ich. Es gestaltet sich gleichzeitig als Erkenntniß der verschiedensten Art, als mannigfache Empfindung und als vielfältige Willensthätigkeit: Alles ausgehend in seiner reichen Mannigfaltigkeit von dem einen untheilbaren Ich.

2) Jede Naturkraft wirkt, so lange die Schöpfung besteht, immer nur ein und das nämliche. Die Schwere zieht immerfort nach dem Mittelpunkte und ändert nie diese Wirkung. Das Licht, die Wärme, die Electricität, die organischen Kräfte, alle behalten strenge durch die Jahrtausende ihre unabänderlichen Wirkungskreise. Die Spinne spinnt jetzt dasselbe Gewebe, womit sie die Paläste der Pharaonen und das Zelt des Abraham belästigte, und der Biber baut heute seinen Bau ohne alle Aenderung wie vor Jahrtausenden.

Ganz anders verhält sich das Wirken der Seele. Neben der schon erwähnten Mannigfaltigkeit ihrer Lebensäußerungen herrscht auch in den einzelnen Regionen ihrer Thätigkeit nicht dieses starre Einerlei. Die nämliche Seele, die heute in edler Aufopferungsfähigkeit sich für fremdes Wohl hingibt, kann morgen in Gleichgültigkeit und Selbstsucht sich ganz anders zeigen. Die nämliche Seele, die mit Muth und Kraft heute den Gefahren trotzt, erscheint vielleicht später unthätig und zaghaft. Ein und dasselbe Genie denkt die verschiedenartigsten Kunstwerke aus. So herrscht in der Erkenntniß, im Gefühle und im Willen durch den Lauf der Zeiten die wunderbarste Verschiedenheit der Aeußerungen oft bei ganz gleichen Umständen und Einflüssen.

3) Jede Naturkraft unterliegt absoluter Nothwendigkeit in ihrem Wirken, d. h. sie wirkt unweigerlich todt und blind unter den erforderlichen Umständen und bei dem bestimmten Zusammentreffen der Stoffe. Der Stein stürzt herunter, wenn seine Unterlage

weicht, mag er auch die größten Kostbarkeiten oder das Leben des Menschen im Sturze zerstören. Das Feuer brennt überall, wo es den Brennstoff erreicht, mag es auch die mühevollsten Schöpfungen der Menschenhand oder die kostbarsten Sammlungen vernichten. Die Hyäne stürzt immer auf ihre Beute und die Natter unterläßt ihren Biß nicht, wenn die Umstände der Natur dazu treiben, mag es auch Beiden das eigne Leben kosten.

Anders erscheint die Seele in ihrer Freiheit. Wir sind uns dessen klar bewußt, daß wir zu den Acten unseres Willens in freier Selbstbestimmung übergehen und sie ebenso wohl unterlassen oder ändern können. Diese Freiheit geht bis zur schrecklichen Erscheinung des Selbstmordes, der dem Materialisten immer ein unerklärlicher Widerspruch gegen sein System bleibt. Alle Naturkräfte sind mit dem Gesetze ihres Wirkens völlig identisch. Die Schwerkraft ist ein und dasselbe mit dem Gesetze der Schwere; daher ist bei diesen Kräften nie eine Abweichung von ihrem Gesetze und nie ein Ungehorsam gegen dieses Gesetz möglich. Die Seele dagegen hat das Gesetz für den Willen außer sich als etwas von ihr durchaus Verschiedenes, daher verpflichtet es sie, zwingt sie aber nicht, und Verweigerung des Gehorsams, sowie Abweichung vom erkannten Gesetze stehen in der Gewalt der Seele.

4) Jede Naturkraft wirkt immer nur am Stoffe. Daher ist dieses Wirken bedingt durch das Dasein und ein bestimmtes Zusammentreffen der Stoffe. Die Schwere zieht nur Stoffe an; die Kräfte und der Geist sind frei von diesem Zuge. Im Stoffe selbst ist dieser Zug bedingt durch die verschiedene Zusammensetzung der Elemente, daher der Unterschied des specifischen Gewichtes. Das Licht wirkt, bildet Farben, reflectirt, bricht sich nur da, wo Stoffe sind und nach deren Verschiedenheit. Das Feuer brennt nur, wo es Stoffe als Nahrung findet.

Anders die Seele. Sie bedarf zu ihren Wirkungen keines Stoffes. Diese Wirkungen sind Ideen, Gedanken, Gefühle, Entschlüsse, Tugenden und Laster. Aus welchem Stoffe sind diese gemacht und was haben sie mit dem Stoffe gemein? Wohl kann der Geist auch auf die Stoffe wirken, doch seine höhere Thätigkeit vollführt sich ohne Stoff, und sie ist dem Stoffe nicht verwandt.

5) Alles, was Naturkräfte bewirken, ist immer nur Bewegung im Stoffe. Diese Bewegung mag langsam oder schnell, unmerklich oder gewaltsam sein, mechanisch, chemisch oder organisch sich vollführen, immer bleibt es nur Bewegung der Atome der Materie.

Mögen wir die großen Gravitationsgesetze betrachten, die den wunderbaren Gang der Himmelskörper in ihren unermeßlichen Bahnen treiben, mögen wir die Erscheinungen des Lichtes bewundern, den Ausbruch des Vulkans ansehen, oder den kleinsten Rostfleck am Eisen, die Knospen an den Pflanzen, die Ernährung, Respiration und Sinnesthätigkeit der Thiere untersuchen, immer finden wir nur Bewegung, Zusammensetzung und Trennung des unvergänglichen, aber auch nie zunehmenden Stoffes. So erscheint uns überall, wo die Kräfte der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit walten, immer nur der alte Stoff in immerwährender Bewegung, Zusammensetzung und Trennung nach gleichbleibenden Formen und feststehenden Typen.

Was haben aber die Ideen, Gedanken, Willensentschlüsse, Tugenden, was haben diese eigentlichen Schöpfungen der Seelenthätigkeit mit der Bewegung des Stoffes gemein? Wohl kann die Seele auch den Stoff bewegen, wunderbarer noch, als die Kräfte der Natur; allein sie kann viel mehr, und ganz Anderes als Bewegung, veranlassen.

6) Daher bringt keine Naturkraft jemals etwas eigentlich Neues hervor; alle arbeiten nur am alten Stoffe nach alten Formen, die sich immer gleich bleiben. Bei den mechanischen Kräften ist dieses ganz offenbar. Aber auch die organischen bleiben immer beim alten Stoffe und bei feststehenden Typen. Die jetzigen Bäume haben die Form derer, die vor dreitausend Jahren da waren; das jetzige Netz der Spinne und die jetzige Zelle der Biene sind wie von Alters her. Selbst der Leib des Menschen macht hierin keine Ausnahme mit seinen Vorzügen und Leiden, sogar mit all' seinen, Bewegungen.

Dagegen sind die Producte der Seele, Ideen, Kunstwerke, Gedanken, Erfindungen, Entschlüsse, Willensacte, Sünden, bei jedem Individuum etwas ganz Neues, eine eigentliche Bereicherung des Daseins in der Welt. Alle Kräfte der Natur zusammen waren nicht im Stande, eine Raphael'sche Madonna, oder die Gruppe des Laokoon zu erschaffen. Diese Erscheinungen sind völlig neu gegenüber der ganzen Thätigkeit der Natur.

7) Jede Naturkraft steht bei ihrem Wirken in einem scharf bestimmten Verhältnisse zu Raum und Zeit. Gewisse Entfernungen werden hier nie überschritten, und die Wirkung ist strenge an bestimmte Zeitfrist gebunden.

Die Thätigkeiten der Seele sind frei von diesen Gesetzen des Raumes und der Zeit. Unsere Gedanken, Ideen und Em-

pfindungen umfassen Himmel und Erde. Die Seele schaut in die Bahnen der Planeten mit derselben Leichtigkeit hinein, wie in das kleine Leben im Wassertropfen. Sie fliegt mit ihren Gedanken von den Erscheinungen des heutigen Tages augenblicklich in die Zeiten Salomon's und Scipio's zurück, und sie hat in sich Raum genug, den Tempelbau auf Zion und den Brand von Karthago in voller Größe augenblicklich hinzuzeichnen. Der Schall weniger Silben, ein einziger Name genügt, um im Innern der Seele die Bilder der größten Weltereignisse aufzurollen. Wo bleiben da die Gesetze von Raum und Zeit, die alle Productionen der Naturkräfte so scharf begrenzen?

8) Jede Naturkraft erscheint uns überall, wo wir sie bemerken, nur partiell, d. h. wir finden nirgendwo die Kraft als Ganzes, überall nur theilweise Aeußerungen der einen Schwerkraft, der einen Electricität, der einen Wärme, des einen Lichtes, und nirgendwo ein Ganzes. Dieß kommt daher, weil alle Kräfte kein selbstständiges Dasein haben, sondern nur eine an der Materie haftende, immaterielle, aber nicht substanzielle Existenz.

Die Seele dagegen erscheint uns ihrem Begriffe nach immer als Individuum. Der Gegner mag den organischen Lebensgrund als eine einzige vertheilte Kraft zerstreut durch alle Menschenleiber denken können; er würde aber dem eigenen Bewußtsein und dem klarsten Begriffe aller Menschen widersprechen, wenn er lügenhaft behaupten wollte, er zweifle an der Individualität und abgeschlossenen Existenz des eigentlichen Ich, von dem er nur gar zu gut weiß, daß es, wie von allem andern Dasein, so auch von jedem fremden Ich durchaus verschieden ist. Zum Begriffe der Seele gehört die Individualität, wie zum Begriffe des Kreises die Peripherie. Daher sprechen wir naturgemäß von Seelen und von Geistern in der Mehrzahl, während wir von Schwerkraft, Electricität, organischem Leben und allen bloßen Kräften immer nur in der Einzahl reden können.

Dieser letzte Unterschied läßt mit der Individualität am entschiedensten die Substanzialität der Seele hervortreten, im Gegensatze zu den nicht substanziellen, und eben darum nicht individuell, sondern überall nur partiell erscheinenden Naturkräften. So würde dieser Punkt allein schon genügen, den denkenden Menschen auf den ungeheuren Unterschied hinzuweisen, der zwischen der Seele und den Kräften der Natur besteht. Eben der Umstand ihrer Individualität macht die Freiheit der Seele begreiflich, sowie der Umstand ihrer Immaterialität die

Einheit und Thätigkeit derselben begreifen läßt. Der gröbere Materialismus kann schon die Einheit und Thätigkeit des Ich nicht erklären, um wie viel weniger die Freiheit. Sie sind in ihm nur Widersprüche, während er ihr Dasein nicht läugnen kann. Jener feinere Materialismus, der zwar die Immaterialität des Ich bestehen läßt, dasselbe aber mit den nicht substanziellen Kräften der Natur gleichstellt, kann Einheit und Thätigkeit nothdürftig erklären, aber die Freiheit bleibt ihm ein Widerspruch, obwohl er sie ebenso wenig aus dem unmittelbarsten Bewußtsein aller Menschen hinwegläugnen kann. Dieser Widerspruch bleibt in ihm, weil er die klare Thatsache der Individualität jedes einzelnen Menschengeistes nicht beachtet, und dieß gewaltige Zeugniß überhört, welches ihm so entschieden verkündigt, daß das Ich nicht nur ein immaterielles Etwas, sondern zugleich eine wirkliche Substanz ist.

Könnte man aber nicht die Behauptung festhalten, daß das Ich, obwohl es von der Art gewöhnlicher Naturkräfte allerdings wesentlich abweiche, dennoch keine eigene Substanz sei, sondern vielmehr nur das Gesammtergebniß der körperlichen Organisation? Der Gegner unseres Glaubens wird sich hier darauf berufen, daß offenbar die Organisation im Thiere Erscheinungen bewirke, die hoch über den Kreis der Wirkungen der einzelnen Naturkräfte hinausreichten, und mit den Lebensthätigkeiten des Menschen unverkennbare Aehnlichkeit hätten. Um über diese Bemerkung in's Klare zu kommen, müssen wir vor Allem in's Auge fassen, was denn unter dem unbestimmten und leicht beliebigem Mißbrauche ausgesetzten Worte „Organisation" eigentlich verstanden werden muß.

Wir unterscheiden in der Natur physikalische, chemische und physiologische Vorgänge. Dieser dreifachen Art der Erscheinungen entsprechen nothwendiger Weise drei Arten von Naturkräften, deren Wirken wir in den Erscheinungen unvollkommen wahrnehmen, deren Dasein als Grund jener Erscheinungen unverkennbar ist, deren Verschiedenheit uns zwar im Ganzen unläugbar ist, aber im Einzelnen noch vielfach unerforscht bleibt. Organisation nennen wir nun die von unbekannten oder nur mangelhaft bekannten physiologischen Kräften bewirkte Zusammensetzung, Gestaltung und Einrichtung des Stoffes in den Pflanzen und Thieren, nach bestimmten immer sich gleich bleibenden Typen. Diese Organisation ist daher nur ein Inbegriff mehrerer vereinigt zusammenwirkender, aber uns fast noch völlig unbekannter Naturkräfte. Erst der Inbegriff aller dieser Kräfte zusammen bringt in der

feststehenden Naturordnung jene höchsten Erscheinungen hervor, die sich uns an der Zusammensetzung des Stoffes offenbaren. Die höhere Stellung der hier in Anwendung kommenden einzelnen Kräfte in der Stufenreihe der Naturthätigkeiten bildet einerseits den Grund zu dem Hervortreten höherer Erscheinungen, als diejenigen sind, die bloß durch chemische und physikalische Kräfte bewirkt werden; vor Allem aber steigert sich hier andererseits die Vollkommenheit und Mannigfaltigkeit der Leistungen durch den Umstand reicher Zusammenwirkung vieler sich gegenseitig unterstützenden höheren Naturkräfte. Immerhin also ist und bleibt das, was wir Organisation und organische Thätigkeit nennen, nur ein Conglomerat verschiedener uns ziemlich unbekannter Naturkräfte. Das Ganze also kann daher nur irrthümlich für etwas Höheres gehalten werden, als für das Wirken bloßer Naturkräfte.

Wohl erreichen in der durch physiologische Kräfte bewirkten Bildung und Thätigkeit organischer Wesen die Wunder der Natur ihren Höhepunkt; aber zwischen ihnen und der Seinsweise und Thätigkeit des menschlichen Ich läßt sich deutlich genug all' jener Unterschied wieder erkennen, der überhaupt zwischen bloßen Naturkräften und der Seele nach unserer obigen Auseinandersetzung hervortritt. Alle dort erwähnten Punkte lassen sich der Reihe nach bei scharfer Betrachtung auch hier wieder bemerken; denn die Organisation ist ja eben nur ein Zusammenwirken bloßer Naturkräfte. In dieser ganzen Zusammensetzung kann daher nichts Anderes jemals liegen, als was die einzelnen Kräfte als ihre charakteristischen Eigenthümlichkeiten mitzubringen im Stande sind. Die Verwechslung des Ich mit der Organisation ist daher unmöglich. Wenn man der Seele die Substanzialität auf diesem Wege abspricht und dieselbe lediglich als das Ergebniß der Organisation ansehen will, so heißt dieses in der That doch nichts Anderes, als dem Ich seine reale und individuelle Existenz absprechen, während doch die allererste Erscheinung, die hier aller Besprechung zu Grunde liegt, gerade die Thatsache unseres Selbstbewußtseins ist. Es hieße so viel als behaupten: mein Wissen von meinem Sein ist mein Wissen von meinem Nichtsein. Unser Selbstbewußtsein könnte fernerhin bei der genannten Voraussetzung durchaus nichts Anderes sein, als ein Fühlen jener organischen Thätigkeiten in unserm Körper. Es könnte nur in einem Fühlen der Functionen unseres Gehirnes, in einem Fühlen des Blutumlaufes, in einem Durchschauen der Geheimnisse des Verdauungsprocesses ꝛc. bestehen, so daß es uns nur lehren könnte, unsern Blutumlauf in Ordnung zu bringen,

unsere Verdauung zu verbessern u. dgl. Allein in der That wissen wir gerade von diesen Dingen nicht das Allermindeste, während statt dessen unser Ich Ideen durchschaut, Entschlüsse faßt, Empfindungen fühlt, seine Urtheile verbessert, seine Gedanken aufklärt und ordnet.

Fernerhin ist hier der Umstand zu beachten, daß alle bloß organische Thätigkeit in den Grenzen der betreffenden Organe eingeschlossen bleibt und nie über dieselben hinausreichen kann. Der Blutumlauf überschreitet seine angewiesenen Kreise nicht, die Verdauung vollendet ihren Proceß im Bereiche des Magens, das Bild auf der Netzhaut ist nie größer als dieselbe. Wie aber kommt es, daß unsere Gedanken, unsere Vorstellungen, unsere Entschlüsse, unsere Ideen, unsere Erinnerungen, die Bilder der Vergangenheit und der Schatz unseres Gedächtnisses so ungeheure Kreise umfassen? Wie kommt es, daß jenes kleine Bild, welches die Lichtstrahlen auf die Netzhaut werfen, bei uns von einer Wirkung begleitet ist, die Himmel und Erde zu umfassen vermag? Wie kommt es, daß die wenigen Striche eines Namenszuges eine Welt von Erinnerungen in uns wach rufen? Wie kommt es, daß der Schall einiger Laute, die wir vernehmen, uns Ideen eröffnet, die hoch über den Kreis aller Wahrnehmungen hinausreichen? Erwähne ich den Brand von Moskau, so genügen diese kurzen Worte und diese wenigen Schriftzüge, das ganze großartig furchtbare Bild dieses Ereignisses vor der Erinnerung und der Phantasie vieler Menschen hervorzuzaubern.

All' dieß geht über bloße Wirkungen der Organisation offenbar weit hinaus. Es wird uns indessen gelingen, den hier waltenden Unterschied noch bestimmter und vollständiger zur Anschauung zu bringen, wenn wir im folgenden Abschnitte die Wunder der Lebensthätigkeit in der Thierwelt in ihren wahren und scharfen Grenzen betrachten.

## §. 31.

## Gefahr der Verwechslung der menschlichen Seele mit dem thierischen Leben.

Nothwendige Beachtung dieser Gefahr. — Eigenthümlichkeiten des Thieres, welche hier täuschen. — Fehlerhafter Schluß von gleichen äußern Erscheinungen auf gleichen innern Grund. — Vergleich mit zwei verschieden eingerichteten Orgelwerken. — Die Bewegungen der Thiere den menschlichen ähnlich, aber auf einen strengen Kreis beschränkt, in diesem Kreise correcter als die freie Thätigkeit des Menschen.

Nachdem wir die Seele sowohl von der Materie als auch von den Kräften der Natur unterschieden haben, wäre der Hauptsache nach unsere

Aufgabe gelöst. Es hat sich uns dadurch sattsam gezeigt, daß Niemand behaupten kann, er werde durch streng wissenschaftliche Auffassung des Sachverhaltes dazu gezwungen, die Seele entweder mit dem groben Materialismus für einen Stoff, oder mit dem feinern für eine bloße Naturkraft, d. h. für ein bloßes Ergebniß der Zusammensetzung der Materie zu halten. Mit dem Stoffe zeigt die Seele keine Verwandtschaft, und wir sehen ebenfalls, daß ihr Erscheinen und Wirken durchaus verschieden ist von aller Erscheinung und Wirkung bloßer Naturkräfte. Wir wären an sich berechtigt, hier weitern Erörterungen uns zu entheben, allein die drohende Gefahr der Verwechslung der Seele mit der höchsten Naturkraft, nämlich mit dem thierischen Leben, verlangt noch ein specielleres Eingehen auf diesen Punkt. Wir werden die oben erwähnten, von dieser Seite herkommenden Einwendungen vollständig prüfen müssen, wenn wir der Gefahr des Materialismus gehörig vorbeugen wollen.

Unsere Gegner sagen: Das Thier ist uns ein Beweis für den Materialismus. Wir sehen an ihm Schlauheit, Ueberlegung, Kunstfertigkeit, Gedächtniß, Dressur und Fortschritt; es lernt, es denkt. Daneben hat es wie der Mensch seine Leidenschaften: Zorn, Tücke, Eifersucht, Feigheit, Rachgier, sogar Liebe, Anhänglichkeit, Großmuth und Dankbarkeit. Dieses Alles beweist, daß die sogenannte Geistesthätigkeit beim Menschen nur eine höhere Potenz derjenigen Lebenserscheinungen ist, welche auch beim Thiere vorkommen. So ist also der Mensch nicht qualitativ, sondern nur quantitativ vom Thiere verschieden. Wenn ihr nicht etwa behaupten wollt, daß auch das Thier einen Geist habe, so müßt ihr zugeben, daß mit ihm auch der Mensch keinen Geist hat. — Was haben wir hierauf zu antworten?

Um hier das nöthige Licht zu gewinnen, haben wir in diesem und im folgenden Abschnitte auf zwei Punkte aufmerksam zu machen, welche die Irrungen meistens veranlassen. In diesen Einwendungen liegt nämlich zuerst der Fehler, daß man aus theilweise gleichen äußeren Erscheinungen vorschnell auf gleichen Grund geschlossen hat. Lassen wir z. B. einen Menschen, der nie etwas von einer Orgel wußte, nacheinander das Spiel zweier Orgeln vernehmen, die, beide von gleicher Größe und Tonstärke, sich nur dadurch unterscheiden, daß die eine von einem Organisten künstlich gespielt, die andere aber, mit einer Walze versehen, nur mechanisch gedreht wird, so wird einem Neulinge die Sache im Anhören ganz gleich vorkommen, sofern er nicht Gelegenheit hat,

dem verschiedenen Hergange des Spieles hinter beiden Orgelwerken zuzusehen. Erklären wir ihm nur, daß das Spiel des Organisten einen geübten Künstler verlange, so wird er auch den Orgeldreher an dem andern Instrumente für einen Künstler halten. Und haben wir ihm umgekehrt nur das einfache Umdrehen an der andern Orgel als Grund des Spieles erklärt, so würde er sich wohl für fähig halten, auch das andere Werk ebenso in Thätigkeit zu setzen. Das ist der fehlerhafte Schluß von vorhandenen gleichen äußern Erscheinungen auf gleichen Grund.

Gerade dieselbe Gefahr der Irrung besteht bei Vergleichung der thierischen und menschlichen Lebenserscheinungen. Die Geistesthätigkeit des Menschen kann sich nämlich nach Außen immer nur durch die Sprache und durch Bewegungen des Körpers äußern. Wir verstehen sofort diese Bewegungen als aus dem geistigen Grunde hervorgegangene, weil eben die Sprache und Erfahrung an uns selbst sie begleitet und erklärt. Die Lebensäußerungen des Thieres bringen nun manche ganz ähnliche Körperbewegungen mit sich. Wie der Proceß der Ernährung, der Erhaltung, der verschiedenen Körperstörungen u. s. w. beim Menschen und beim Thiere ähnlich sind, so sind auch die körperlichen Aeußerungen der Empfindung des Wohlbefindens oder Uebelbefindens bei beiden einander ähnlich; daher liegt nun der unberechtigte Schluß nahe, daß diese Bewegungen auch gleichen Grund hätten beim Thiere, wie beim Menschen.

Die richtige Unterscheidung und die Fehlerhaftigkeit der Verwechslung ergeben sich bei Anwendung unseres eben aufgestellten Vergleiches. Das Thier ist hier der mechanisch vollendeten Drehorgel vergleichbar, die nach unabänderlichem Gesetze ähnliche Aeußerungen hervorbringt, wie sie das freie Spiel des Organisten auf dem andern Werke mit Ueberlegung hervorruft. Die Leistungen des ersten Instrumentes liegen immer nur in jener unabänderlichen Reihe der einmal auf die Walze gesetzten Stücke, während dagegen der freiwirkende Organist die größte Mannigfaltigkeit beim Spiele in seiner Gewalt hat. Aber auch er kann dennoch nichts Anderes spielen, als dasjenige, was sich überhaupt auf dieser Orgel spielen läßt. Er könnte hier z. B. keine Claviertöne hervorbringen und keine türkische Musik; dafür ist das Instrument nun einmal nicht eingerichtet. Ebenso kann der Mensch mit seinem Körper zahllos viele Bewegungen hervorbringen, viel mannigfaltiger als sie beim Thiere vorkommen. Wie viel Reichthum der Bewegung liegt

z. B. schon in der Sprache allein, wie viele Millionen von verschiedenen zusammen- und nacheinander wirkenden Muskelbewegungen gehen bloß im Sprechen jeden Tag vor sich. Allein immerhin kann doch auch der Mensch nur solche Bewegungen machen, die sich mit seinem beschränkten, thierähnlichen Körper überhaupt machen lassen.

So behalten daher alle Bewegungen und Laute beim Menschen, selbst diejenigen, die der Ausdruck der edelsten Geistesregungen sind, immer, wenn man will, etwas Thierähnliches, gerade wie das vollendetste Spiel des Organisten immer noch seine Aehnlichkeit mit dem Spiele der mechanisch getriebenen Orgel behält. Der Vorzug der Correctheit zeichnet sogar das mechanische Spiel vor dem freien aus, während letzteres das erstere durch Mannigfaltigkeit überragt. Ebenso sind die beschränkten Bewegungen der Thiere oft genauer, sicherer und gewandter als die freien Bewegungen des Menschen, eben weil die Natur selbst für die erstern ein für allemal sorgt, während die letztern der Unvollkommenheit menschlicher Selbstthätigkeit unterworfen bleiben.

Es ist daher ein großer Fehler, wenn uns die correcten aber auf einen bestimmten Kreis beschränkten Bewegungen des Thieres, weil sie so viel Aehnlichkeit mit den thierähnlichen Körperbewegungen bei den Geistesäußerungen des Menschen haben, zu dem Schlusse verleiten, daß diese Gleichheit der Erscheinungen nothwendig die Gleichheit des Grundes voraussetze, und daß mithin der uns vorläufig unbekannte Grund jener Erscheinungen beim Thiere dem uns bekannten Grunde jener ähnlichen Bewegungen und Lebensäußerungen in uns selbst dem Wesen, wenn auch nicht der Quantität nach, gleich sein müsse.

## §. 32.

### Zweifache Thätigkeit der Seele im Menschen.

Körperbelebung. — Geistesthätigkeit. — Erstere als Naturnothwendigkeit an die bloße Anwesenheit der Seele geknüpft, — letztere selbstständiger Act der Seele. — Neues Bild von der Orgel hergenommen. — Anlaß zur Trichotomie, — dieselbe ist verwerflich.

Um den Unterschied zwischen dem thierischen Leben und unserer Geistesthätigkeit gehörig zu erkennen, müssen wir ferner ausdrücklich beachten, daß unsere Seele zu einer doppelten Function erschaffen ist. Sie hat zuerst die Aufgabe, den Körper zu beleben und dann weiterhin die Bestimmung, erst in dem von ihr belebten Körper die eigent-

lichen Geistesthätigkeiten des Erkennens, Empfindens und Wollens zu vollführen. Die erstere Function, nämlich die Körperbelebung, ist nun keineswegs ein eigentlicher Act der Seele, der Körper wird vielmehr nach des Schöpfers Einrichtung durch das bloße Anwesendsein der Seele, nicht durch ihre persönliche bewußte Thätigkeit belebt.

Zu dieser bloßen Belebung haben wir alle jene Functionen zu rechnen, welche der Mensch mit dem thierischen Leben gemein hat: den Ernährungsproceß, den Blutumlauf, die Respiration, das Wachsthum, die Bewegungsfähigkeit, die Empfindlichkeit der Sinneswerkzeuge und der Nerven u. s. w. All' dieses ist beim Menschen vorhanden durch das bloße Dasein, nicht durch die eigentliche Thätigkeit der Seele. Hier wirkt also der Geist nur in derselben Art auf den Stoff und die im Stoffe ruhenden Kräfte des Körpers, wie beim Thiere irgend ein anderer uns unbekannter Naturgrund, der hier kein selbstständiges Wesen, sondern nur eine zwingende Gewalt ist. Der Schöpfer hat diese Naturfunctionen bei dem Menschen darum gerade an das Dasein der Seele geknüpft, weil eben der menschliche Körper nur als Werkzeug der Seele erschaffen ist und mithin von Anfang an nicht unter fremder, sondern eigner Gewalt der Seele stehen muß, wenn er nachher der eigentlichen Geistesthätigkeit hinreichend zu Gebote stehen soll.

Unrichtige Betrachtung dieses Verhältnisses bringt zu folgenreichen Irrthümern. Es würde fehlerhaft sein, die Thätigkeiten der Belebung des Körpers irgendwie mit den eigentlichen Geistesacten der Menschen auf gleiche Linie zu stellen, oder in der Betrachtung zu vermengen. Dadurch würden wir uns in die Lage setzen, Erscheinungen, die auf Nothwendigkeit beruhen und sogar völlig unbewußt im Körper vorgehen, als freie Acte der Seele erklären, oder auch umgekehrt es uns gefallen lassen zu müssen, wenn man die Naturnothwendigkeit, wie sie in den genannten Erscheinungen waltet, auch um jeden Preis auf die freien Acte der Seele ausdehnen will.

Wir können uns hier wieder das richtige Verhältniß am Bilde einer Orgel klar machen, wenn wir uns dieselbe ausnahmsweise so gebaut denken, daß durch eine mechanische Einrichtung des Sitzes der Spieler zugleich einfach durch den bloßen Druck seiner Körperschwere die Blasbälge in Bewegung setzte; so würde also das ganze Werk erst durch des Spielers bloßes Dasein, vielleicht ihm selber unbewußt, gleichsam belebt werden, während es nun erst zugleich der freien Thätigkeit seines Spieles zu Gebote steht. Die eine Wirkung ist eine dem Spieler

unbewußte, durch seine bloße Gegenwart eintretende, während die andere von seiner Freiheit und Fähigkeit ausgeht.

Es wird um so mehr nothwendig sein, diese Erklärung vom zweifachen Wirken ein und derselben Seele genau festzuhalten, da die Trichotomie, d. h. der Versuch, den Menschen in drei Wesenheiten zu theilen, indem man „Geist“, „Seele“ und Körper unterscheidet, im Christenthum verwerflich ist. Man hat nämlich schon bei den Alten den Versuch gemacht, die Functionen der Körperbelebung, welche, wie wir behaupten, im bloßen Dasein der Seele ihren Grund haben, durch Annahme eines vorhandenen Zwischenwesens, was nicht Geist und nicht Körper sei, zu erklären. Offenbar ist diese Annahme nicht im Mindesten durch Wahrnehmung beweisbar, sondern sie ist nur eine wohlgemeinte Hypothese, mit welcher man jenen oben erwähnten Schwierigkeiten in Betreff der großen Verschiedenheit zwischen den körperlichen Lebensfunctionen und der eigentlichen persönlichen Geistesthätigkeit am einfachsten entgehen zu können glaubte. Allein wie sollen wir uns denn ein Wesen denken, welches weder Geist noch Körper und dennoch eine eigene Substanz und nicht bloße dem Stoff anhaftende Kraft sein soll? Dagegen genügt unsere Erklärung von der zweifachen Function der Seele viel besser und einfacher, um jene Schwierigkeiten zu überwinden, ohne daß sie wieder in sich selbst neue Schwierigkeiten herbeiführt.

## §. 33.

## Genauere Beschreibung des thierischen Lebensprocesses.

Charakteristik der Pflanzeneinrichtung. — Höhere Ausstattung der Thiere. — Centralorgan. — Zweifache Nerven. — Instinct. — Hergang der thierischen Sinneswahrnehmung. — Ihr ganzer Effect.

Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen gehen wir auf die genauere Betrachtung des thierischen Lebens und des Unterschiedes ein, der sich trotz der vielen Aehnlichkeiten zwischen Thier und Mensch bei schärfer und vollständiger Beobachtung herausstellt. Wir haben uns, um noch einmal an das eben Gesagte kurz zu erinnern, dabei vor den beiden Fehlern in Acht zu nehmen, daß wir nicht 1) bei gleichen äußern Erscheinungen unbedingt auf Gleichheit des Grundes schließen, und 2) daß wir nicht die niedern Functionen der Körperbelebung mit der höhern persönlichen Geistesthätigkeit der Seele verwechseln oder vermengen.

Wenn wir in der Betrachtung der Natur über die bloß physisch und chemisch wirkenden Kräfte hinausgehen, so betreten wir die Region des organischen Lebens mit einer neuen Reihe wunderbarer Thatsachen. Bei dem niedern organischen Leben im Pflanzenreiche treten schon Erscheinungen ein, die weit über den Bereich der mechanischen, physikalischen und chemischen Gesetze hinausgehen. Jede Pflanze ist so zu sagen eine neue Schöpfung für sich, welche, um aus der umgebenden anorganischen Natur die Bedingungen ihres Daseins und ihrer Entwickelung herbeiziehen zu können, Einrichtungen und Kräfte einer höheren Naturstufe zeigt. Die Wurzelfasern nehmen nicht nur mechanisch die Säfte des Bodens auf, sondern sie vollführen einen physiologischen Proceß, in welchem sich die wunderbare Fähigkeit findet, die vorhandenen Säfte des Bodens so zu scheiden, daß zurückgestoßen wird, was dem Leben der Pflanze nachtheilig ist, während das Nützliche aufgesogen wird. Einen ähnlichen Proceß erkennen wir in der Thätigkeit des uns seiner Natur nach noch unerforschten Stoffes, den wir das „Blattgrün" in der Pflanze nennen. Derselbe bewirkt unter dem Einflusse des Lichtes die Aufnahme dessen, was aus der Atmosphäre dem Pflanzenleben dienen muß, und das Ausdünsten des Ueberflüssigen und Schädlichen. Die Pflanze ist aber ein für allemal an eine bestimmte Stelle des Bodens gebunden, wo sich die Bedingungen ihrer Entwicklung vorfinden müssen. Dort nur kann sie durch Wurzel und Blätter das Vorfindliche aufnehmen, aber sie ist nicht im Stande, es an einem andern Orte zu suchen, wenn es an ihrer festen Stelle fehlte. So wird z. B. die Wasserpflanze einfach absterben, wenn der Sumpf an ihrer Stelle austrocknet.

Viel vollkommener erscheint uns die Einrichtung des organischen Lebens im Thiere. Auch hier finden wir Lebensthätigkeiten, welche den Erscheinungen im Pflanzenleben verwandt sind und nur als eine höhere Stufe derselben betrachtet werden dürfen. Dahin rechnen wir zunächst den Ernährungsproceß, den Blutumlauf, den Stoffwechsel und die Respiration. Die Verdauung erscheint als eine höhere Gestaltung der oben erwähnten roheren Thätigkeit der Pflanzenwurzel, die Respiration verhält sich in ähnlicher Weise zu der erwähnten Thätigkeit der Blätter, und der Blutumlauf hat seine erste Andeutung in der Circulation der Pflanzensäfte. Wachsthum und Stoffwechsel zeigen ebenfalls ähnliche Verwandtschaft bei Thier und Pflanze. Allein das Thier ist vom Schöpfer, gleichsam als eine Welt für sich, nicht am Boden befestigt, wie die Pflanze; es nimmt ebenfalls die Bedingungen seiner Entwicklung aus

dem umgebenden Stoff der anorganischen und organischen Natur; aber es ist durch höhere Einrichtung dazu befähigt, diese Bedingungen auch in der Ferne zu suchen und zu finden, während die Pflanze sie nur an ihrer festen Stelle aufnehmen kann.

Zu diesem Zwecke gab der Schöpfer dem Thiere zwei höhere Fähigkeiten, nämlich Sinneswahrnehmung und eigene Bewegung. Beide Gaben zeigen in den höhern Thierklassen eine immer reicher werdende Mannigfaltigkeit, so daß wir dort fünf verschiedene Sinne, viele hundert Bewegungswerkzeuge von der wunderbarsten Einrichtung für eine unendliche Anzahl von Bewegungen finden. Die beiden genannten höhern Befähigungen, Sinneswahrnehmung und Bewegung, unterscheiden sich eben so scharf von den Eigenthümlichkeiten des Pflanzenlebens, wie diese sich von den mechanischen, physikalischen und chemischen Erscheinungen unterscheiden.

Den Sitz dieser beiden höhern Befähigungen des Thieres bildet das Gehirn, welches man deßhalb das Centralorgan zu nennen pflegt. Vom Gehirne aus gehen die Nerven einestheils nach den Werkzeugen der Sinne hin, anderntheils nach allen Werkzeugen der Bewegung. Die ersteren Nerven bezeichnet man als Enpfindungsnerven, die andern werden Bewegungsnerven genannt. Die Empfindungsnerven nehmen die Eindrücke auf, welche die Werkzeuge der Sinne von Außen empfangen und sie leiten dieselben fort in's Gehirn. Dort entzündet sich in Folge dieser Wirkung der Sinneswahrnehmung jene eigenthümliche Erscheinung, die wir mit dem dunkeln Namen Instinct zu bezeichnen pflegen. Der Instinct besteht in einer Einrichtung der Natur des Thieres, die dasselbe befähigt, aus der Umgebung dasjenige, was zur Erhaltung und zum Wohle dienlich ist, anzuziehen und das Schädliche abzustoßen. Er regt sich im Gehirn durch Eindruck der Sinneswahrnehmung, und wirkt vermittelst der Bewegung, die durch ihn vom Gehirne ausgeht.

Wir haben uns daher den Hergang thierischer Sinneswahrnehmung in folgender Weise zu denken: Wie das Eisen auf den Magnet, wie die Säfte des Bodens auf die Wurzelfasern wirken, so wirken in höherer Art die einzelnen Gegenstände und Erscheinungen in der Natur unter Vermittlung des Lichtes, des Schalles, des Duftes u. s. w. auf die verschiedenen Sinneswerkzeuge der Thiere. Diese Einwirkung theilt sich den Empfindungsnerven mit und endigt in einer dadurch erfolgenden Erregung und Bewegung des Gehirns. Im Gehirne nun ist der Sitz des Instinctes, welcher, von der Bewegung dieser Sinneswahrnehmung ge-

weckt, durch die Nerven die entsprechende Körperbewegung für das Erlangen des Nützlichen und das Abwehren des Schädlichen bewirkt. Beim Thier ist also nur das als eine volle und eigentliche Sinneswahrnehmung anzusehen, was auch wirklich eine solche Bewegung herbeiführt. Alles Andere berührt zwar die Sinneswerkzeuge, geht aber völlig wirkungslos am thierischen Organismus vorüber. Der Instinct ist mithin nichts Anderes, als die eigenthümliche Receptionsfähigkeit des Thieres für bestimmte Eindrücke und Einwirkungen der äußern Natur auf seinen Organismus, vermittelt durch die Sinneswahrnehmung, und zugleich die in Gehirn und Nerven liegende, entzündbare Kraft der Muskelbewegung.

## §. 34.

### Wesentlicher Unterschied in der Wirkung der Sinneswahrnehmung bei Mensch und Thier.

Spuren instinctartiger Wirkung auch beim Menschen. — Eindruck der Sinneswahrnehmung auf den Geist. — Begriff, Empfindung, Entschluß. — Gewalt des Willens über das Gehirn zur Veranlassung von Körperbewegung. — Vergleich der Wirkungen thierischer und menschlicher Sinneswahrnehmung. — Das Thier nicht als bloße Maschine zu betrachten. — Die Mannigfaltigkeit thierischer Bewegungen veranlaßt zur fälschlichen Annahme der Freiheit. — Rein geistiger Charakter der Eindrücke, die der Mensch von der Sinneswahrnehmung empfängt. — Selbstbewußtsein. — Die Begriffe als geistige Producte. — Das Erkennen Sache des Geistes, nicht des vermittelnden Organs. — Bewußtsein der Freiheit. — Störende Aehnlichkeit mancher durch die Sinnesthätigkeit erregten Bewegungen beim Thiere gegenüber menschlichen Thätigkeiten. — Rascher Wechsel der Eindrücke beim Thiere. — Das Gehirn als unmittelbares Werkzeug des Geistes. — Anwendung des Gehirnes in der Denkthätigkeit. — Reproduction der Vorstellungen. — Das Gehirn im Dienste des Gedächtnisses. — Weitere Ausführung des Bildes von der Orgel.

Ganz anders als beim Thiere gestaltet sich die Wirkung der Sinneswahrnehmung beim Menschen. Auch bei ihm wirken die Dinge durch die Sinneswerkzeuge vermittelst der Nerven zunächst auf's Gehirn. Allein nur in wenigen Fällen besteht diese Wirkung bloß in einer erzwungenen Bewegung, ähnlich der zwingenden Gewalt des thierischen Instinctes. So wird z. B. die unerwartete Berührung einer Kröte oder Schlange eine rein unwillkürliche, nur instinctartig durch diese Sinneswahrnehmung erzwungene Bewegung schreckender Abwehr veranlassen, mitunter von einem thierähnlichen Schrei begleitet. Dieser Erscheinung ähnlich und dem Thierleben ganz verwandt, finden wir den Ekel, den Appetit, den Schrecken, manche Regung des Zornes und noch einiges

Andere. In allen diesen Fällen entstehen durch die betreffenden Sinneswahrnehmungen nicht Gedanken und Willensacte, sondern nur instinctartige, unfreiwillige Bewegungen, so unfreiwillig, wie das Husten und Niesen, die, aus Naturzwang entstehend, höchstens bis zu einem bestimmten Grade durch den freien Willen beherrscht und unterdrückt werden können. Allein diese sehr geringe Zahl von thierähnlichen Wirkungen der Sinneswahrnehmung beim Menschen ist nicht im Geringsten zu verwechseln mit dem Leben des Geistes. Die Sinneswahrnehmung hat nämlich beim Menschen eine zweite viel reichere Wirkung, nicht auf das Gehirn, sondern durch das Gehirn auf den Geist, indem sie dem Geiste den Begriff ihres Gegenstandes bringt. Dieser Begriff ist etwas rein Geistiges, obwohl er in seinem Entstehen durch die körperliche Sinneswahrnehmung allerdings vermittelt ist, da diese ja allein den Geist mit allem außer ihm existirenden Sein in jene Verbindung setzt, welche ihm in seiner irdischen Gebundenheit an den Körper möglich ist. Hier ergibt sich gleich ein großer Unterschied zwischen den Sinneswahrnehmungen des Thieres und des Menschen. Beim Thiere haben ja, wie oben bemerkt wurde, aus dem Kreise dessen, was an seinen Sinnen vorübergeht, nur jene wenigen Erscheinungen eine eigentliche Wirkung, die den Instinct zur Bewegung nöthigen; alles Andere geht völlig ohne wesentlichen Eindruck vorbei. Beim Menschen dagegen bringt jede Sinneswahrnehmung einen Begriff oder Gedanken, sie alle wirken auf den Geist, während nur einige wenige jene rein instinctartige Wirkung bloßer Körperbewegung äußern. Mag ich z. B. dem Hunde eine Reihe der interessantesten Gegenstände vor die Augen stellen und befindet sich daneben ein Stück Fleisch, so wird das letztere ganz allein eine thatsächliche Wirkung auf das Thier hervorbringen. Alle die andern Dinge, deren jedes dem Menschen, wenn es auch mit dessen körperlichem Wohl und Weh nicht in entferntester Verbindung steht, Begriffe und Gedanken erregt, bleiben für die Sinne des Hundes völlig wirkungslos.

Ferneres Ergebniß unserer Sinneswahrnehmung ist die im Geiste entstehende Erregung der Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen, welche von den thierischen Bewegungen und Lauten des Wohlbehagens und Suchens bei Allem, was dem Organismus förderlich, und des Schmerzes und Widerstrebens bei Störungen sich wesentlich unterscheidet. Auch diese Wirkung ist beim Menschen rein geistiger Natur, wenn auch durch körperliche Wahrnehmung vermittelt und erregt.

Drittens bewirkt die Sinneswahrnehmung Anregung des Willens,

worin sich der Höhepunkt der Geistesthätigkeit zeigt. Der Wille des Geistes hat seinerseits eine eigene Gewalt über das Gehirn und vermag dadurch die Bewegungsnerven in ähnlicher Weise in Thätigkeit zu setzen, wie dieß beim Thiere die Naturgewalt des Instinctes vollführt. So erfolgen unsere freien Bewegungen.

Auf diese Art erkennen wir den Unterschied, der sich zwischen der thierischen Sinneswahrnehmung und Bewegung und dem menschlichen Seelenleben gestaltet. Die thierische Sinneswahrnehmung hat nur dann eine eigentliche Wirkung, wenn sie auch zugleich den Organismus zu den nothwendigen Bewegungen zwingt, und das Thier gehorcht hierin einzig und allein ohne alle Selbstständigkeit den verschiedenen zwingenden Eindrücken der Natur. Sein ganzes Leben ist nur eine Kette von ähnlichen Erregungen, wie es bei uns Appetit, Schrecken, Zorn, Furcht, Ekel u. dgl. unwillkürliche Affectionen sind. Während beim Menschen jene wenigen instinctartigen Erscheinungen gleichsam neben der Seele her bloß durch den Körper veranlaßt auftreten und der Geist selbst diese Vorgänge erst nachträglich gewahr wird und wie fremde Erscheinungen überdenkt mit dem vollen Bewußtsein, daß nicht seine Selbstthätigkeit ihr Grund ist, so wickelt sich die ganze Kette aller Lebenserscheinungen, Bewegungen und Thätigkeiten beim Thiere einzig und allein in solchen Naturvorgängen ab. Dieselben sind daher im Thierleben viel vollkommener und reicher, so daß sie nach des Schöpfers Einrichtung alle Lebenszwecke des Thieres völlig und correct besorgen. Dem Thiere selbst bleibt Alles dieß unbewußt, nicht nur wie beim Menschen vor der Wirkung und in ihr, sondern auch nach derselben. Der Hergang dieser Erscheinungen gestaltet sich daher im Thierleben, als von der Natur selbst besorgt, überall viel correcter, aber er ist dagegen auch viel ärmer und einförmiger, als beim Menschen. Das Thier thut das Wenige, wofür es eingerichtet ist, immer sehr correct, während der Mensch in seinem Handeln oft incorrect, dagegen aber unendlich mannigfaltig erscheint.

Keineswegs sehen wir nun in dieser Erklärung des thierischen Lebens das Thier als eine bloße Maschine an, bei welcher lediglich mechanische Naturkräfte thätig wären. Es ist vielmehr der höchste und vollkommenste Naturproceß der Anziehung und Abstoßung, wie er nur im organischen Wesen durch dessen eigenthümliche Vollendung der Natureinrichtung möglich ist. Hier zeigt sich daher nur ein höherer Grad jener Erscheinungen, die wir schon unvollkommen an der Wurzel

der Pflanze angedeutet fanden. Wie dort durch ein Wunder der Natur, welches viel höher steht als die Anziehung des Eisens durch den Magnet, die Wurzel in ihren Fasern dazu eingerichtet war, die Säfte des Bodens, wie verschieden sie auch sein mochten, richtig zu scheiden, so steht das Gehirn des Thieres durch die Sinneswerkzeuge einem weitern Kreise der Erscheinungen gleichsam wunderbar und richtig scheidend, anziehend und abstoßend gegenüber. Ebenso wenig sind wir veranlaßt, in der thierischen Sinneswahrnehmung und der durch sie erzwungenen Bewegung etwas Menschenähnliches anzuerkennen, wie wir in jenen Wurzelfasern eine unserer Geistesthätigkeit verwandte Selbstständigkeit, welche an die menschliche Kunst des Chemikers erinnerte, annehmen dürfen.

Der Hauptumstand, der zu solcher Annahme irreleitet, liegt in der Mannigfaltigkeit der thierischen Bewegungen, da man deren oft unübersehbare Vielzahl gar zu leicht mit eigentlicher Freiheit verwechseln kann. Der Reichthum der Erregungsmittel beim Thiere, welchem fünf verschiedene Sinne gegeben sind, sowie die unendliche Vielfältigkeit seiner möglichen Körperbewegungen geben den Anlaß zu diesem Irrthum. Durch diesen Reichthum der Mittel hat der Schöpfer dem Thiere mit Rücksicht auf die ebenfalls unbegrenzte Mannigfaltigkeit der auf dasselbe einwirkenden Naturerscheinungen eine Art von Spontaneität in den Bewegungen zuertheilt. Aber nur den Charakter der Mannigfaltigkeit in der Ausführung der Bewegungen je nach den einwirkenden Umständen, nicht aber Freiheit der Bewegungen selbst, zeigt die genannte Spontaneität. Daher entsteht auch trotz all' jener Mannigfaligkeit in der Ausführung dennoch die scharfe Gleichförmigkeit in Allem, was die einzelne Thiergattung zu thun befähigt ist. Hier tritt die Natur mit ihrer correcten Wirkung in einer eng begrenzten Anzahl von jedesmaligen Thätigkeiten auf, welche das Thier nie um ein Haar breit überschreitet. Wir werden Gelegenheit haben, diese Thatsache genauer zu beleuchten und geltend zu machen, wo wir unten vom sogenannten Kunsttrieb der Thiere im Besondern reden werden.

Beim Menschen wirkt dagegen die Sinneswahrnehmung bei weitem ihrer Hauptsache nach nicht auf den Körper als ihr letztes Ziel, sondern durch denselben nur vermittelt auf das eigentliche Ich, auf das in uns denkende, empfindende und wollende immaterielle Wesen, für welches der Körper und seine Sinneswahrnehmung die nothwendige Vermittlung mit allem außer ihm Existirenden bildet. So gestaltet sich die Wirkung der Sinneswahrnehmung beim Menschen ganz anders. Neben

jenen wenigen instinctartigen Einwirkungen äußerer Erscheinungen, die wir als Ekel, Appetit, Schrecken ꝛc. kennen, geht bei Weitem der größere Theil der Sinneswahrnehmungen in seinen Wirkungen gleichsam durch den Körper nur hindurch auf das eigentliche Ich über und bringt in diesem rein geistige Wirkungen hervor, nämlich Begriffe, Empfindungen und Willensentschlüsse. Tausend Dinge, die nicht fähig sind, bei ihrer Wahrnehmung durch die Sinne in unserm Körper irgend eine jener wenigen instinctartigen Erregungen und Bewegungen hervorzubringen, wirken in dieser Weise nur desto entschiedener auf unser eigentliches Ich, auf den Geist, und entzünden in ihm die wunderbaren Anfänge, aus welchen dann weiterhin die eigentliche Geistesthätigkeit, das Denken und mittelbar auch das Wollen hervorgeht.

Die Wichtigkeit der Sache erfordert es, daß wir möglichst genau hierauf aufmerksam machen. Unser unmittelbares Bewußtsein gibt uns das Zeugniß von diesem rein geistigen Eindruck der Sinneswahrnehmung. Indem ich die Dinge außer mir wahrnehme, unterscheide ich in ein und dem nämlichen Acte mich selbst, mein eigentliches Ich in seiner oben beschriebenen völligen Individualität und immer gleich bleibenden Identität seines Wesens von Allem, was im Wechsel der Erscheinungen durch die Sinneswahrnehmung mir zugebracht wird. Ich bin mir dabei der passiven und activen Lebensfunctionen meines Geistes im Aufnehmen, Behalten und Ueberdenken der von der Sinneswahrnehmung empfangenen Begriffe so bewußt, daß ich diese Begriffe durchaus als ein fremdes Etwas ansehen muß, welches nicht zur eigentlichen Wesenheit meines Ich gehört. Sehen wir nun diese Producte der menschlichen Sinnesthätigkeit näher an, so sind die Begriffe andererseits völlig verschieden vom materiellen Dasein der Dinge außer mir, durch welche sie in meinem Geiste vermittelst der Sinneswahrnehmung erzeugt wurden, und dennoch sind sie eigentliche und völlig selbstständige Existenzen. Die Begriffe der Größe, der Einheit, des Maßes, des Runden, des Viereckigen ꝛc. sind durchaus für sich selbst nichts Materielles und doch sind sie wahrhaftige Existenzen, ebenso wirklich und wichtig, wie die außer uns existirenden Dinge. So erhebt sich schon durch diese Geistigkeit ihres Productes die menschliche Sinneswahrnehmung hoch über die thierische hinaus.

Von einer andern Seite tritt diese Erhebung uns in der Art des Erkenntnißactes entgegen. Wohl dienen mir die Sinneswerkzeuge meines Körpers zur Vermittlung beim Entstehen der Erkenntnisse meines Geistes, aber wie ich mir klar bewußt bin, sind nicht meine Sinnes-

werkzeuge dasjenige, dem mein eigentliches Erkennen zuzuschreiben ist. Nicht das Auge sieht, sondern ich sehe, nicht das Ohr hört, nicht die Hand fühlt, nicht der Fuß empfindet Schmerz und Ermüdung, ich vielmehr höre, fühle und empfinde. Und nicht die Hand bewegt sich, und die Zunge, sondern ich schreibe und rede. Wohl sind alle diese Werkzeuge mit ihrer eigenthümlichen Einrichtung für mein Erkennen, Empfinden, Reden und Handeln eben so viele Bedingungen; aber nicht die Hand erkennt das Runde als rund und das Spitze als spitzig, und obwohl beide in der bekannten Verschiedenheit auf die Werkzeuge des Gefühlsinnes physisch einwirken, so bildet doch nur das Ich in Folge dieser Erregungen sich die beiden genannten Begriffe als geistiges Product. Nicht das Auge kennt das Rothe als roth, das Grüne als grün und das Schöne als schön. Obwohl es vom Rothen anders physisch berührt wird, als vom Grünen, so bleibt doch die Bildung dieser Farbenbegriffe eine nicht physische, sondern durchaus psychische Thätigkeit, die nicht dem Auge, sondern dem Ich zukommt.

Eben so klar bin ich mir der Thatsache bewußt, daß mich keine Sinneswahrnehmung zum Ergreifen der Feder und zum Aufschreiben gerade dieser Worte zwingt, und daß es sich bei weitem mit der großen Mehrzahl all' meiner Bewegungen so verhält. Ihr Grund ist durchaus verschieden von jenem zwingenden Natureinfluß, der ein völlig unwillkürliches und ganz thierähnliches Zurückspringen und Aufschreien erzwingt, wo ein schreckender oder Abscheu erregender Gegenstand plötzlich meinen Gesichts- oder Gefühlssinn berührt. Ich bin mir unveräußerlich bewußt, daß die große Mehrzahl meiner Bewegungen nicht von instinctartigem Zwange der physischen Sinneswahrnehmungen, sondern durchaus von freier Wahl und Wirkung meines Geistes herkommt. Allerdings kann derselbe dazu durch Ueberlegungen veranlaßt werden, zu denen ihn die Sinneswahrnehmung führte. Es können zwar auch die Werkzeuge meiner verschiedenen Körperbewegungen nach Umständen den Einwirkungen fremder Ursachen unterworfen werden. Stöße von Außen und Nervenkrämpfe von Innen und ebenso jener erwähnte gleichsam instinctartige Einfluß von Ekel, Schrecken &c. können verschiedenartige Bewegungen erzwingen. Selbst die Werkzeuge meiner Stimme können ähnlichen fremden Einwirkungen ausgesetzt sein, so daß Schrei und Bewegung in einzelnen Fällen unwillkürlich entstehen können. Das Alles stört die Thatsache nicht, daß das eigentliche Reden und Handeln seine Ursache im Ich hat und nicht im Körper und in keinem seiner Theile.

Beim Vergleiche der thierischen und menschlichen Sinneswahrnehmung haben wir daher vor Allem streng darauf zu achten, daß die erstere nichts als ein purer, der Nothwendigkeit durchaus und auf allen Punkten gehorchender Naturproceß ist. Der Proceß der thierischen Sinneswahrnehmung hat sein ganzes und einziges Ergebniß darin, daß der Einfluß der äußern Natur durch des Schöpfers Einrichtung den Thierkörper zu jenen mannigfaltigen Bewegungen bringt, welche zu dessen Entwicklung und Erhaltung, sowie zur Abwehr des Nachtheiligen im Wechsel der Umstände nöthig sind. Keine Spur von einer weiter gehenden Wirkung der Sinneswahrnehmung ist beim Thiere erweisbar, obwohl der Mensch bei oberflächlicher Betrachtung, durch seine Phantasie irre geleitet, leicht zur Annahme von menschenähnlichen Eindrücken beim Thiere verführt wird. Man hat da nur von gleichen äußern Erscheinungen voreilig auf Gleichheit des verborgenen Grundes geschlossen. Können wir ja die Seelenthätigkeit eines Menschen immer nur gewahr werden durch dessen Körperbewegungen, wozu wir auch die Sprache und den Ton der Stimme rechnen müssen. Nun macht der thierische Körper bei gewissen Anlässen ähnliche Bewegungen, wie sie in jenen Zeichen menschlicher Freude, menschlicher Betrübniß, menschlichen Begehrens ꝛc. unser Seelenleben nach Außen kundthut, während zugleich nicht übersehen werden darf, daß auch beim Menschen Spuren von bloß instinctartigen Erregungen bei Freude, Schrecken, Angst, Leid u. s. w. sich in die Körperbewegung und in die Laute der Stimme einmischen. Voreilig schloß man daher, daß diese Erscheinungen auch beim Thiere das Zeichen wirklicher Freude, wirklicher Trauer, geistigen Begehrens und Verabscheuens ꝛc. seien. Beim Menschen gibt die Sprache durch das Geständniß der Seelenzustände und Gedanken, sowie die Erfahrung des Beobachters von seinem eignen Seelenleben den vollständigen Commentar zu jenen körperlichen Bewegungen, die wir als Zeichen der Gemüthserregungen und Gedanken kennen.

Nie dagegen hat ein Thier sich über die bei ihm stattfindenden Hergänge der Sinneswahrnehmung aussprechen oder äußern können, und der ganze Schluß bei Annahme thierischer Gemüthsbewegungen und Gedanken beruht lediglich auf dem Anblicke jener Bewegungen, die den unsrigen ähnlich sind, aber dennoch sehr wohl einen ganz verschiedenen Grund haben können. Das kleine Kind, welches sich ohne Ueberlegung den Aeußerungen seiner Freude hingibt, zeigt diese im ersten Augenblick mit halb instinctartiger Erregung nur durch solche Bewegungen und

Töne, wie sie der Einrichtung seines Körpers nahe liegen, obwohl im weitern Verlaufe Rede und Bewegung einer mehr geordneten Ueberlegung des Geistes folgen und sich dann erst klar und deutlich als Ausdruck geistiger Empfindung kund thun. Dadurch wissen wir auch, daß jene ersten Bewegungen und Laute nur rascher, unvollkommener und ungeregelter Ausdruck des nämlichen Gefühles geistiger Freude waren, als das Kind bei der Rückkunft seines Vaters fast in ähnlicher Weise um diesen herumsprang, wie wir dieses gleichzeitig an seinem Hunde sahen. Die Katze, die vom Anblicke und Geruche eines nahen Vogelnestes in ihrem Instincte afficirt ist, scheint in ihren Bewegungen Ueberlegung zu verrathen, wie ein Knabe, wenn er das Nest auszuheben trachtet und sich den bequemsten Weg sucht, es zu erreichen. Allein auch hier sind nur die äußern Bewegungen des Auges und des Körpers einander ähnlich. Die Katze wird auf jedem Punkte ihres Weges, während sie dem Hauptzuge nach dem Neste hin ununterbrochen folgt, durch immer neue Sinneswahrnehmungen von Hindernissen links und rechts getrieben, falls der Eindruck dieser Hindernisse nicht mit größerem Abschrecken wirkt, und den Zug nach dem Neste hin im thierischen Instincte zuletzt völlig überwindet; so daß sie oft auf seltsamen Wegen zuletzt das Nest erreicht, wenn es überhaupt für sie erreichbar ist. Bei Beobachtung dieses Hin- und Herwendens und der dabei vorkommenden Bewegungen ihrer Augen sieht man sich leicht zur Annahme veranlaßt, daß hier eine eigentliche Ueberlegung stattfinde. Allein wir werden bei genauem Zusehen oft gewahr, daß solche Thiere gerade die allerunzweckmäßigsten Wege nach dem Gegenstande ihres Appetits hin einschlagen, wie sie in ähnlicher Weise bei der Flucht unter dem Einflusse des Schreckens verfahren. Sie sind und bleiben nur den augenblicklichen Eindrücken ausgesetzt und ihre Wege winden sich, sobald verschiedenartiger Schrecken auf den einzelnen Punkten jenem Hauptzuge des Instinctes, oft in einer uns unbemerklichen Mannigfaltigkeit, entgegentritt. Dieser oft rasche und mannigfaltige Wechsel der sich widerstrebenden Eindrücke auf den Instinct bringt bei der reichen und vielfachen Sinneswahrnehmung des Thieres mitunter einen solchen Reichthum und Wechsel der Bewegungen hervor, daß die Volksrede begreiflich wird, welche in ihrer symbolischen Art hier von Freiheit und Gedanken spricht. Doch zeigt sich in solchen Vorfällen dem denkenden Beobachter nur der große Reichthum der Mittel, die in der Natur für die Erreichung der vielfältigen Zwecke des thierischen Lebens in und außer dem Organismus dienen müssen.

Während in dieser Weise die thierische Sinneswahrnehmung nichts als Bewegung des Körpers hervorbringt und also lediglich auf den Körper wirkt, damit er nach seinen Einrichtungen die Bewegungen vollführe, welche das dem thierischen Organismus Förderliche suchen und oft aus der Ferne suchen, sowie das Schädliche vermeiden, abstoßen und bekämpfen, dient dagegen beim Menschen die Sinneswahrnehmung dem Geiste und gibt ihm die Begriffe und Erkenntnisse, auf welche derselbe sein Nachdenken und seine Ueberlegungen selbstständig gründet und Entschlüsse faßt.

Der Geist des Menschen hat nun seinerseits weiterhin das eigene Vermögen, daß er als freie Ursache körperliche Bewegungen hervorbringen kann, zu deren Mannigfaltigkeit besonders auch die Sprache hinzutritt. Für diesen Zweck besitzt er die eigenthümliche Macht, die Werkzeuge des Gehirnes freithätig zu benutzen, denen alsdann alle übrigen Bewegungen nach den Einrichtungen des Körpers Folge leisten, ohne daß der Geist diese Art seines Wirkens und die betreffenden Einrichtungen seines Körpers genauer kennt. Das Gehirn bildet daher auch für den Menschen das Centralorgan seiner Lebensthätigkeit. Nicht nur jene Lebensfunctionen werden von dort aus größtentheils regulirt, welche, wie wir oben erwähnten, durch das bloße Dasein des Geistes im Menschen passiv vor sich gehen, sondern auch die durch die Sinneswahrnehmung dem Geiste zukommenden Begriffe gehen von den Sinneswerkzeugen her nur durch das Gehirn zur Seele, sowie anderntheils die Seele die unmittelbare Gewalt ihres Willens nur vermittelst des Gehirns in den Körperbewegungen ausführt.

Selbst beim Acte des reinen Nachdenkens bedient sich die Seele, durch eine eigenthümliche ihr verliehene Macht, des Gehirnes als ihres Werkzeuges. Der Geist vermag nämlich im Gehirn ähnliche Bewegungen selbstthätig wieder hervorzurufen, wie sie sich dort früher durch den ersten Eindruck der Sinneswerkzeuge passiv ereigneten, als die äußern Gegenstände zur ersten Wahrnehmung kamen und ihm die Begriffe beibrachten. Diese Begriffe behält der Geist als ein rein geistiges Besitzthum im Schatze seines Gedächtnisses. Will er sie später im Nachdenken gebrauchen, so setzt er sie zuerst gleichsam vermittelst jener von ihm nun selbstthätig hervorgerufenen Bewegungen des Gehirnes in reproducirte Vorstellungen um. Doch diesen Hergang der Denkthätigkeit haben wir bei späterm Anlasse genauer zu erörtern, da wo der Materialismus die Erscheinung der abnehmenden Gedächtnißthätig-

keit, wie wir bereits im Eingange bemerkten, als Beleg für seine Behauptungen ausbeuten will. Wir können daher hier unsere Darstellung für den augenblicklichen Zweck abschließen und das Ganze gleichsam zum Ueberblick in einem Vergleiche noch einmal vorführen, indem wir das bereits früher benutzte Bild der Orgel hier von Neuem in Anwendung bringen.

Der Körper mit allen seinen Einrichtungen dient dem in ihm wohnenden Geiste in ähnlicher Art, wie die Orgel dem Organisten zu Gebote steht, welcher auf ihr seine musikalischen Gedanken nach dem Grade seiner Kunstfertigkeit ausführt. Wohl ist das Spiel wesentlich bedingt durch die Einrichtung, Vollkommenheit oder Mangelhaftigkeit des Instrumentes, aber weit verschieden von diesem Instrumente erscheint der musikalische Gedanke und die Kunst des Spielers, wie sie durch das Instrument in die Erscheinung treten. Mängel des Instrumentes werden im Spiele wohl von Einfluß sein können und nach Umständen das ganze Spiel unmöglich machen, aber die Kunst des Spielers und seine musikalischen Gedanken bleiben davon unberührt. Der Spieler mag auf seinem Instrumente zahllos viele Weisen ausführen, allein immerhin behält er die Grenze, daß er nur solche Dinge ausführen kann, für welche die Orgel eingerichtet ist. Auch braucht der Spieler die innere Einrichtung des Orgelwerkes gar nicht zu kennen; er spielt eben so vollkommen, ohne zu ahnen, wie denn die Tasten mit der Hervorbringung der Töne in mechanischer Verbindung stehen. Das Innere des Werkes kann ihm für immer verschlossen bleiben, sein Spiel geht seinen vollkommenen Gang, wenn ihm nur die Tastatur zu Gebote steht. — So auch ergreift der Geist den Körper im Innern des Gehirnes, ohne selber diese Einrichtung genauer zu durchschauen und empfängt vom Körper die Eindrücke der Wahrnehmung und durch sie das Wissen vom Sein außer ihm, ohne daß er den Hergang dieser Vermittlung in den Werkzeugen des Körpers erkennt und erforscht. Der Geist bewegt die Zunge im Reden, ohne zu wissen, wie ihm die Macht über dieselbe gegeben ist und ohne die Hunderte von Werkzeugen zu kennen, die er als dienend beim Sprechen spät erst am Leichnam Anderer entdecken mag.

Das Thier ist dagegen mit der mechanischen Orgel vergleichbar, die durch ihre fertige Einrichtung verschiedene Melodien, aber auch nur diese und nichts Anderes ohne Thätigkeit freier Kunst eines hinzutretenden Spielers hervorbringt. Nur eine fremde Kraft von Außen setzt hier das Werk in die immer wiederkehrende Thätigkeit. Nichts waltet

im Innern, was mit Freiheit und beliebiger Mannigfaltigkeit die Kräfte des Werkes benutzen könnte.

## §. 35.

## Der Kunsttrieb der Thiere.

Der Kunsttrieb als Einwendung gegen unsere Erklärung des Thierlebens benutzt. — Unselbstständigkeit in den Arbeiten der Thiere. — In ihnen ist nur der Schöpfer zu bewundern. — Hier ändert sich nichts. — Das Thier kann und thut immer nur jenes eine Nämliche. — Werth der von Materialisten vorgebrachten Beispiele. — Keine Spur von einem thierischen Gedanken.

Diese unsere Erklärung des thierischen Lebensprocesses als Product völliger Naturnothwendigkeit wird von der materialistischen Anschauung angefochten werden, indem man vor Allem auf den sogenannten Kunsttrieb einzelner Thiere hinweist, der sich, wie man meint, schwerlich mit dieser Erklärung vereinigen lasse. Sehen wir diese Erscheinung darum näher an.

Die Spinne verfertigt ihr wunderbares Netz, die Biene bildet ihre merkwürdigen Zellen und der Biber vollendet seinen künstlichen Bau; wie bewunderungswürdig erscheint das gesellschaftliche Zusammenleben und Arbeiten der Ameisen; wie eigenthümlich ist die Geschicklichkeit vieler Vogelgattungen im Bau ihrer Nester. Alle diese Erscheinungen könnten, einzeln betrachtet, zu dem Gedanken verleiten, daß hier eine auf Ueberlegung beruhende, die Mittel genau wählende und berechnende Thätigkeit des einzelnen Thieres vorhanden wäre. Dazu scheint noch klug bedachte Vereinigung gemeinschaftlicher Kräfte und wohlberechnete Erleichterung der Arbeit durch Vertheilung bei jenen Gesellschaftsthieren, deren Zusammensein die Materialisten als „Thierstaaten" bewundern, deutlich hervorzutreten. Alles dieses und tausend kleinere Thätigkeiten anderer Thiere erregen unser Erstaunen. Allein wem gilt dieses Erstaunen mit Recht? Gilt es der Spinne, der Biene und dem Biber? Wir haben hier bei scharfer Betrachtung nichts Anderes anzustaunen, als nur eine eng begrenzte Naturerscheinung, d. h. ein Wunder Dessen, der auch die Wurzelfaser zu jener unnachahmlichen chemischen Thätigkeit einrichtete, welche unter den verschiedensten Umständen die vorfindlichen Säfte des Bodens richtig scheidet, ohne diese zu kennen. Auch dem allerentschiedensten Materialisten wird es keinen Augenblick in den Sinn kommen, jener Wurzel den Verstand, die Ueberlegung und die Kunst eines denkenden Chemikers beizulegen, während doch die kleine Thätigkeit derselben in der

That alle Grenzen überschreitet, die den größten Chemikern des Menschengeschlechtes hier die Nachahmung für immer unmöglich machen. Sehen wir daneben die erwähnten Thierthätigkeiten genauer in ihren Eigenthümlichkeiten an und fragen wir uns ohne Vorurtheil: hat alle diese Kunst in der That denn etwas Menschenartiges und Geistiges?

Wir dürfen hier vor Allem einen großen Unterschied nicht vergessen, der vom entscheidendsten Gewichte ist. Alle menschliche Kunst, auch die geringste, ist nämlich in ihren Thätigkeiten und in der Wahl und Annahme ihrer Mittel, weil frei, durchaus mannigfaltig, während alle jene thierische Kunstfertigkeit, weil naturnothwendig, immer nur strenge einförmig, durchaus nur auf einen engen Kreis scharf beschränkt und völlig unveränderlich erscheint. Wenn ein Künstler das Zellenwerk des Bienenkuchens mit feinster Genauigkeit nachzubilden vermag, so ist derselbe nothwendiger Weise ebenfalls fähig, tausend andere zierliche Gestalten ebenso gut aus demselben Wachs zu bilden, und wenn ein Mensch aus feiner Seide das Gewebe der Spinne nachzuahmen verstände, so wäre er sicher auch fähig zu allerlei verschiedenen ähnlichen Arbeiten. Allein die Biene vermag nur ihre Zelle zu bilden und durchaus nichts Anderes, und die Spinne nur ihr Netz ohne alle Veränderung. Der Biber baut seinen Bau ein wie das andere Mal und baut ihn in derselben Art schon so lange die Welt steht. In den Pyramiden von Aegypten haben die Spinnen ihr Netz vor Jahrtausenden aufgehängt, und es war so wie heute. Ja, all' diese Thiere vermögen nicht einmal dieses ihr einziges Werk jemals schlechter zu machen, als eben die Natur es ihnen angethan hat. Sie alle können nur dieses Eine und durchaus nichts Anderes; sie vollenden dieses Eine immer mit der nämlichen Gleichheit und Correctheit, die wir oben als bei allem Wirken bloßer Naturkräfte charakteristisch hervorgehoben haben.

Nur scheinbar finden sich hier gewisse Veränderungen, die in jene Gleichheit, genau gesehen, durchaus keine wirkliche Abwechslung bringen. Dahin gehört z. B. der Umstand, daß einzelne Vogelgattungen zum Auspolstern oder Verkleben ihrer Nester in verschiedenen Gegenden verschiedene Pflanzenstoffe anwenden. Sie suchen dabei nach dem Triebe ihrer Natur nicht sowohl diesen oder jenen Pflanzenstoff als solchen, sondern eben nur das Faserige und Klebrige, wie es sich gerade in ihrer Nähe findet. Dazu allein zieht sie der wunderbare Trieb ihrer Natur, und sie besitzen und zeigen dabei nicht die mindeste Kenntniß der Pflanze als solcher oder der hier waltenden Zweckmäßigkeit. Gerade

wie diese Vögel verschiedene Sämereien fressen und von der Natur zu ihnen in den verschiedenen Gegenden hingetrieben werden, so zieht jener andere Trieb sie zu verschiedenem Faser- und Kleberstoffe, der ihnen allerorts den einen nämlichen Dienst thut.

Immerhin erscheint auch hier in der That das nämliche große Einerlei. Ist die bestehende Schablone auch beim Bau der Vogelnester nicht so enge wie bei den Bienenzellen, so wird dennoch nie ein Vogel sein Nest aus Reisern bauen, der auf Lehm angewiesen ist. Wem gehört also die Weisheit dieser wunderbaren Werke? Wem gehört die Kunst dieser willenlosen Wesen? Wem anders als dem Schöpfer, der dieselben zu solcher Thätigkeit eingerichtet hat. Wenn die Spinne die geeignete Ecke trifft, um die Fäden ihres Gewebes aufzuhängen, so ist diese Wahl eine völlig unfreie und nur von den Umständen und der Natur des Thieres herbeigeführte, und es zeigt sich hierin ebenso wenig eine persönliche Ueberlegenheit und Geistesthätigkeit, wie bei der Schlingpflanze, die ebenso gut durch Naturzug die richtigen Ecken mit ihren Ranken trifft, um sich anzuklammern. Wie im Baue des in jeder neuen Zeugung gleichen Thierkörpers und in der Zweckmäßigkeit seiner Organe, so offenbart sich auch im ganzen Bereiche thierischer Thätigkeit nirgendwo die Ueberlegung des einzelnen Thierexemplares, sondern nur die Größe der Macht und Weisheit des Schöpfers.

Materialistische Schriftsteller machen zur Vertheidigung ihrer Sache auf Beispiele aufmerksam, in welchen einzelne Thiere gleichsam einen augenblicklichen glücklichen Einfall wie eine selbstersonnene Entdeckung auszuführen scheinen. Einer derselben erzählt z. B. die Beobachtung, daß sich Ameisen auf eine nicht anders zu erklärende Art in einer Schwierigkeit geholfen haben. Man hatte nämlich, um einen Baum von diesen Thieren frei zu halten, den Stamm desselben mit einem breiten Streifen von Tabakjauche bestrichen. Als die Thiere beim Aufklettern an diesen unübersteiglichen Ring kamen, kehrten sie zurück, aber bald darauf sah man sie wieder. Jede Ameise trug nun ein Stückchen Erde oder Holz herbei, woraus sie dann förmlich eine Brücke über jenen Streifen bauten und ihn so passiren konnten. Es scheint jenem Schriftsteller und seinen Meinungsgenossen völlig unzweifelhaft, daß hier eine augenblickliche Ueberlegung waltete, die das geeignete Mittel rasch und richtig ersann und ganz practisch ausführte. Allein wir haben nur darauf hinzuweisen, daß die hier erzählte Thatsache völlig in den regelmäßigen Kreis des Kunsttriebes der Ameisen gehört. Da diese Thiere

bei ihren Arbeiten vielfach in die Lage kommen, nasse, schlammige und klebrige Stellen überschreiten zu müssen, so ist dieses Brückenbauen ein ihnen gerade von der Natur gegebenes, in allen solchen Fällen angewandtes Hülfsmittel ihrer Bewegung, und für sich nicht wunderbarer und fremdartiger, als ihre übrige Thätigkeit. Es wurde daher auch ganz wie bei andern unübersteiglichen Schlammstellen ihrer Wege an dieser Tabakjauche ausgeführt. Welche erstaunliche Geistesthätigkeit aber, welche Vollkommenheit der Ueberlegung, der Umsicht und der gegenseitigen Mittheilung müßte jener Schriftsteller diesen unvollkommenen Insecten hier zuschreiben, wenn derselbe wirklich im Ernste daran denken will, dieß ganze Factum als eine selbstständige Thatsache thierischer Ueberlegung, Erfindung und thierischen Denkens anzusehen! Sicher wäre dann die Ameise an Verstand manchem Menschen überlegen, und überragte nicht bloß die vollkommensten Thierklassen. — Die gewandtesten Affengattungen zeigen z. B. keine Spur von Ueberlegung und keine Spur von Einsicht in die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung bei den Erscheinungen in ihrer Umgebung. Wird ein Feuer im Walde gemacht und von den Menschen verlassen, so eilen die Paviane herbei und zeigen sich in der Wärme des Feuers sehr behaglich, aber keiner von ihnen legt Holz hinzu, das Feuer zu unterhalten, wenn dessen auch noch so viel zur Hand ist; sie denken nicht daran, weil sie überhaupt gar nicht denken, selbst nicht bei ihrer bekannten Nachahmung menschlicher Thätigkeit.

## §. 36.

### Wissenschaftliche Berechtigung unserer Annahme den Gegnern gegenüber.

Auch der Gegner hat nur Hypothesen. — Gerechtes Mißtrauen gegen dessen Erzählungen von Beobachtungen seiner Freunde. — Nicht immer ist die am natürlichlichsten scheinende Erklärung einer Erscheinung auch die richtige. — Ausdehnung unseres Rechtes zum Widerstreben gegen die materialistischen Annahmen.

Man wird uns vielleicht erwiedern: „in diesen und in euren weitern Erklärungen über die Erscheinungen des Thierlebens bringt ihr nur *bloße Hypothesen* vor und könnt uns euere Annahme nicht als unumstößliche Gewißheit durch zwingende Beweise aufdrängen." Wir erwiedern: dieß können wir ruhig zugeben; aber was folgt daraus? Hat denn der Gegner hier seinerseits etwas Anderes als bloße Hypothesen? Hat sich ihm gegenüber jemals ein Thier ausgesprochen über den Grund

seiner Lebensthätigkeit und Kunst? oder kann er uns auch nur aus der ganzen Geschichte der Menschheit und aus der millionenfachen Berührung des Menschengeschlechtes mit den Thieren einen einzigen sichern Fall vorführen, der klar und deutlich einen thierischen Gedanken oder thierischen Willen kund thäte? Auch beim Gegner beruht hier Alles nur auf Hypothesen; brauchbare Thatsachen und unbestreitbar klare Beobachtungen stehen ihm hier keineswegs zu Gebote.

Man darf übrigens nicht so leichtgläubig sein, da wo man mit Naturforschern streitet, jedes Beispiel, welches dieselben als Thatsache zum Schutz ihrer Behauptungen vorführen, ohne Weiteres als wahr gelten zu lassen. Wohl mögen wir Männern von hohem wissenschaftlichem Ernste gegenüber nicht den Verdacht bewußter Lüge oder Uebertreibung aussprechen dürfen, auch wenn dieselben in religiösen und philosophischen Fragen weit von uns abweichen. Allein dieses legt uns doch nicht die Pflicht auf, alle jene Beispiele zu glauben, die irgend ein Journal erzählt haben mag oder die unsere Gegner als außerordentliche Fälle von Beobachtungen ihrer Freunde her haben wollen. Das Umsichwerfen mit Thatsachen und gemachten Beobachtungen ist in naturwissenschaftlichen Streitfragen ein nur zu oft mißbrauchtes Hülfs- und Schutzmittel. Man kann anständiger Weise dem Betreffenden nicht gerade heraus sagen, daß man ihn für einen Lügner halte, und so behält er scheinbar den Sieg. Dieß ist um so mehr zu beachten, wenn sich am Streite Männer betheiligen, deren naturwissenschaftliche Gelehrsamkeit unbedingte Anerkennung verdient. Dadurch ist noch keineswegs denselben immer auch eine gleiche Autorität hinsichtlich ihrer ächten und vorurtheilsfreien Wahrheitsliebe zuzuerkennen. Auch ist wohl zu berücksichtigen, daß alle Fragen im Streite mit dem Materialismus durchaus nicht rein naturwissenschaftliche, sondern vorzugsweise philosophische Fragen sind. Es geht hier nicht um die Beobachtung der Erscheinungen allein, wie sie sinnlich wahrnehmbar als Gegenstand der Naturwissenschaft dastehen, sondern hauptsächlich nur um den innern, nie sinnlich wahrnehmbaren Grund dieser Erscheinungen, dessen Erforschung nicht der Naturwissenschaft, sondern der Philosophie angehört. Hier hört daher die Autorität bloß naturwissenschaftlicher Gelehrsamkeit völlig auf.

Wenn also unsere Erklärungsversuche an sich nur Hypothesen sind, so behalten sie auf dem in Rede stehenden Boden, wo auch der Gegner nur Hypothesen vorbringen kann, an sich vollkommene wissenschaftliche Berechtigung. Freilich haben wir einerseits die Hypothesen des Gegners

als unhaltbar zu erweisen, indem wir zeigen, daß ihnen einzelne Seiten des Sachverhaltes im Wege stehen, während man andererseits unsern eignen Hypothesen keinen Widerspruch der Thatsache entgegen halten kann. Wohl mag unsere Erklärung des Thierlebens Anfangs fremdartiger scheinen, als die materialistische Annahme von einem qualitativ gleichen Grunde thierischer und menschlicher Lebensthätigkeit. Für unsern Streit ist vorerst nur die eine Frage da, welche Hypothese steht am meisten im Einklange mit dem ganzen und wahren Thatbestande der vorliegenden Erscheinungen, so daß sie auf keine factischen Widersprüche stößt? Es ist aber noch lange nicht gesagt, daß eine auf den ersten Blick sich empfehlende Hypothese nothwendig die Wahrheit trifft, denn nicht immer ist die nächstliegende und natürlichst scheinende Erklärung einer Erscheinung auch die richtige. Jahrtausende lang haben sich die Menschen mit der so natürlich scheinenden Annahme begnügt: daß die Erde still stehe, und die Sonne sich bewege. Nichts schien gewisser in der Natur und vollständiger durch den Augenschein bestätigt, während zugleich die scharfsinnig erdachte Annahme einer Schraubenbewegung der Sonne diese Ansicht vor den Schwierigkeiten schützte, welche in der verschiedenen Tageslänge und im Wechsel der Jahreszeiten liegt. Und dennoch war die Erklärung falsch. Der Umstand also, daß man unsere Erklärung bloße Hypothese nennt, gibt dem Gegner keinen Vortheil; ebenso wenig jener Schein größerer Natürlichkeit der materialistischen Annahme. Dieselbe erweist sich uns als wissenschaftlich unhaltbar, indem wir in ihr den Widerspruch mit einzelnen Seiten der vorliegenden Thatsachen nachweisen konnten. Der Umstand, daß all' jener thierischen Thätigkeit die freie Mannigfaltigkeit fehlt und ihr ewig eng begrenzte Einförmigkeit anklebt, steht ja in völligem Widerspruche mit der materialistischen Annahme einer menschenähnlichen Selbstständigkeit der Einfälle und einer freien Causalität in der thierischen Thätigkeit.

Allein es wäre in der That nicht einmal wissenschaftlich erforderlich, daß wir die Hypothese der Materialisten unserer Hypothese gegenüber bis zu diesem Grade besiegten. Sogar wenn wir derselben an und für sich, d. h. so weit bloß die Thatsachen der Natur reden, völlig gleiche Vertheidigungsfähigkeit mit unsern Annahmen zuerkennen müßten, so wäre uns noch immer wissenschaflich erlaubt, zwischen diesen beiden einstweilen also gleichstehenden Möglichkeiten beliebige Wahl zu treffen. Bei dieser Wahl hätten wir alsdann das Recht, uns von jenen anderweitigen Rücksichten leiten zu lassen, die uns, abgesehen von aller

Naturwissenschaft, wesentlich für die Verwerfung des Materialismus interessirten. Allerdings kommt es uns daher nicht in den Sinn zu behaupten, daß wir unsere Gegner zur Annahme unserer Hypothesen rein naturwissenschaftlich zwingen wollten, aber die Sache ist eben nicht eine Sache der bloßen Naturwissenschaft. Eine ganz andere Frage von viel höherem Interesse steht dabei auf dem Spiele. Wenn wir den Annahmen des Gegners, während sie doch bloß Hypothesen und, genau gesehen, durch Widersprüche gestörte Hypothesen sind, Geltung zulassen, so weichen wir damit dem Materialismus, d. h. wir geben völlig zu, daß wir dem Thiere im Wesen gleichstehen. Also alle unsere Würde, alle unsere höheren Thätigkeiten, alle unsere Hoffnungen, unsere Unsterblichkeit, der sittliche Werth unserer Handlungen, unserer Verantwortlichkeit, der Unterschied zwischen Tugend und Laster, zwischen sittlich gut und bös, die ganze gesellschaftliche Ordnung, alles dieses muß seinen Untergang finden in dem Abgrunde des schrecklichen Gedankens: der Mensch ist nichts als ein Thier — eines Gedankens der Selbstvernichtung, für welchen wir große Gelehrte alle ihre Anstrengung unbegreiflicher Weise aufwenden sehen.

Das also ist unsere Stellung für den Fall, wenn wir wirklich zwischen beiden Hypothesen zu wählen hätten. In dieser Lage würden wir offenbar berechtigt sein, auch die letzte nur mögliche Hypothese sogar der allerwahrscheinlichsten vorzuziehen, ehe wir zu derartigen Folgen uns verständen. Dieses aber gilt für uns um so mehr auf dem Standpunkte des Christenthums, wo wir vom Thatverhalt durch Erklärung der Offenbarung von vorne herein im Glauben gewiß sind. Hier genügten wir vollkommen der Anforderung der berechtigten Wissenschaft, wenn wir, wo diese selbst nur Hypothesen aufstellen kann, unsere Annahme bloß so weit vertheidigen wollten, daß die Wissenschaft nur nicht im Stande ist, durch schlagende Thatsachen deren volle Unmöglichkeit darzuthun. Wir dürften mithin, ohne den berechtigten Ansprüchen der Wissenschaft zu nahe zu treten, den Spiritualismus festhaltend, alle entgegenstehenden Erklärungsversuche des Materialismus von der Natur des thierischen Lebens einfach verwerfen, bloß weil wir das wollen, weil es unsern Wünschen entspricht, jene eine Hypothese vor allen andern Annahmen, die ja auch nur Hypothesen sind, vorzuziehen, so lange man in derselben uns keinen offenbaren Widerspruch nachweisen kann, was in der That Niemanden gelang und niemals gelingen wird.

## §. 37.

### Die Dressur der Thiere.

Die Thiere sollen ein Gedächtniß haben, weil sie lernen. — Der Mißbrauch, von Denkthätigkeit der Thiere zu reden. — Hier gibt es gar keine Geistesthätigkeit, weil kein Selbstbewußtsein. — Entstellung und trügerische Umhüllung thierischer Kunststücke. — Beispiele: Vögel und Geographie. Der rechnende Pudel. Ein Hund als Dominospieler. — Wahrer Hergang solcher Schaustücke. — Wesen und Hergang der Dressur. — Kein Thier unterrichtet andere Thiere. — Nachahmungstrieb. — Trümmerhafte Erscheinung der jetzigen Thierwelt.

Als weitere Einwendung gegen unsere Erklärung vom thierischen Leben und zum Versuche, dasselbe dem Geistesleben qualitativ, wenn auch nicht quantitativ gleichzustellen, benützt man die Hinweisung auf die Dressur der Thiere. Man sagt: die Thiere lernen; das aber setzt bei ihnen Gedächtniß und eine Art von Verstand und Ueberlegung voraus, wenn auch all' dieses viel weniger als beim Menschen entwickelt erscheint. Wie ist dieser Einwendung zu begegnen?

Es sind Viele daran gewöhnt, auch beim strengen Festhalten am Spiritualismus, dennoch von Gedanken, von Verstand, von Gedächtniß und von eigentlichem Kennen und Lernen bei den Thieren zu reden. Es hängt dieses mit der Sprache des Volkes zusammen, welche sich überhaupt gerne symbolisch ausdrückt, und an den oberflächlichen Augenschein anlehnt. Diese Art von Mißbrauch der Ausdrücke und von ungenauer Auffassung der Erscheinung kann so lange unschädlich sein, als wir gleichsam unter uns bleiben und nicht erklärten Gegnern gegenüber stehen, deren falsche und gefährliche Anschauung durch solche ungenaue Ausdrucksweise leicht unterstützt wird. Wir sagen daher ganz scharf: kein Thier denkt, kein Thier weiß etwas und kennt etwas, kein Thier hat Gedächtniß, kein Thier hat Selbstbewußtsein, kein Thier hat Wille und Freiheit, kein Thier hat bewußte Empfindung. Vom Lernen, Denken, Ueberlegen, Wissen und Wollen kann daher beim Thiere nie im eigentlichen Sinne die Rede sein. Es sind dieses nur Ausdrücke, die dem Volke in ähnlicher Weise geläufig geworden sind, wie es vom Aufgehen und Untergehen, oder gar Schlafengehen der Sonne redet, obgleich dieselbe stille steht. Wenn wir nicht den Spiritualismus aufgeben sollen, so müssen wir diesen qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Thier auf's Strengste festhalten, und dürfen uns nie mit dem bloßen Zugestehen eines auch noch so großen rein quantitativen Unterschiedes abfinden lassen.

Wie aber diese strengen Behauptungen festhalten, da ihnen doch manche Thatsache nicht nur in der Wissenschaft, sondern im gemeinen Leben auf den ersten Blick entgegengehalten werden kann? — Es kommt nur darauf an, den Thatbestand der Erscheinungen von allen hergebrachten Zusätzen der Phantasie und willkürlicher Erklärung streng freizuhalten, während oft absichtliche Täuschung, ungenaue und ungeprüfte Auffassung diesen Thatbestand durch allerlei Ausschmückung entstellen, wie wir sogleich an einigen auffallenden Beispielen darthun werden.

Man zeigte z. B. vor einigen Jahren in einer Schaubude Kanarienvögel, deren geographische Kenntnisse allgemein in Erstaunen setzten. Die Thiere liefen auf einem Tische herum, dessen Oberfläche eine Landkarte von Belgien und der nächsten Umgebung bildete. Die Zuschauer konnten einzelne Städte nennen, und die Vögel stürzten sogleich auf die genannten Punkte zu, schienen sogar mitunter das Gesagte mit genauerer Aufmerksamkeit aufzufassen, als ihr Herr. Eine Zuschauerin nannte z. B. die Stadt Brügge, und der Vogel begab sich augenblicklich dorthin und ließ sich nicht von seinem Herrn beirren und verjagen, der ihn corrigiren wollte, weil er selbst, wie er sagte, irrthümlich Brüssel verstanden habe. Worin bestand nun der ganze Kern der hier vorliegenden Thatsache? Die schwarzen Punkte der Städte waren auf der lackirten Karte fein durchbohrt, was die Zuschauer bei Lichtbeleuchtung unmöglich bemerkten. Unter der Tischplatte befand sich, von leichten Verzierungen hinreichend verhüllt, eine mechanische Einrichtung, welche durch jedes einzelne von diesen feinen Bohrlöchern ein schwarzes, oben abgerundetes, Stiftchen ganz unbedeutend über die Fläche erhob, sobald unter dem Tische das zu der betreffenden Stadt gehörige Knöpfchen vom Herrn unvermerkt gedrückt wurde. Nun waren aber die Vögel täglich außer der Zeit der Vorstellung wiederholt auf derselben Karte gefüttert worden, indem jene Stiftchen alsdann einzelne Samenkörnchen von unten heraushoben. Bei der Vorstellung lauerten daher die hungrigen Thierchen nur immer dicht an der Fläche vorbei nach jeder hervortretenden Erhöhung und stürzten auf dieselbe zu, obwohl es dießmal keine hervorgehobenen Samenkörner, sondern nur die, diesen ganz ähnlich abgerundeten und gefärbten Köpfe jener Stifte waren, die nach dem gewünschten Hineilen des Vogels unbemerkt zurücksanken. Die erwähnte Verwechslung von Brügge und Brüssel war offenbar absichtlich, um die Sache nur interessanter zu machen, und das Zeichen war in der That bei Brügge gegeben.

Wir sehen hier also nur die wohlüberlegte Ausschmückung einer höchst einfachen Thätigkeit der Vögel zu harmlos unterhaltender Täuschung benützt.

Aehnlich verhielt es sich ein anderes Mal mit einem Pudel, der scheinbar geläufig rechnen konnte. Die Zuschauer dictirten beliebige Zahlen zur Multiplication oder zu andern Operationen auf einer hingestellten Tafel. Nachdem der Hund die aufgeschriebenen Zahlen eine Weile wie nachdenkend angestiert hatte, legte er, noch dazu mit auffallender Schnelligkeit, in Ziffern das richtige Facit auf einem Tische nebeneinander, indem er sie aus einer Anzahl von kleinen Tafeln zusammensuchte, die dort zerstreut lagen und mit je einer Ziffer beschrieben waren. — Hier rechnete einfach nur der Herr des Hundes mit seiner durch Uebung errungenen Geläufigkeit. Während der Hund ununterbrochen wie nachdenkend und suchend über diese Ziffertafeln hin- und herschnüffelte, erhielt er nur ganz einfach ein den Zuschauern unter vielen gleichgültigen Gestikulationen klug verhülltes kleines Zeichen seines Herrn, woran er einzig und allein bei der frühern Einübung gewöhnt worden war. Beim Eintreten dieser einen unscheinbaren Bewegung ergriff das Thier jedesmal sogleich die gerade in diesem Augenblicke von ihm beschnüffelte Ziffertafel, die regelmäßig die richtige war. Auch hier mußten mitunter leichte Fehler die Sache nur interessanter machen. Es fällt in die Augen, wie die wirkliche Thätigkeit des Hundes nur ein ganz einfaches, immer gleiches Herbeibringen des Gegenstandes auf ein immer gleiches Zeichen war, während der Herr zugleich das Publikum durch Erzählung von allerhand Fabelgeschichten über die Klugheit des Hundes, wie sie anderwärts vor großen Herren sich auf's Erstaunlichste gezeigt habe, noch mehr im Glauben an das Wunderbare befestigte, und so vom genauern Zusehen und Nachdenken abhielt.

Mehrseitiger und künstlicher war die Dressur eines andern Hundes, der mit dem geschicktesten Spieler beim Domino in der Regel unter fünf Spielen vier gewann. Auch hier spielte natürlich der Herr, und zwar nicht nur mit der durch fortgesetzte Uebung erlangten Gewandtheit, sondern auch mit dem Vortheile, daß er bei beständigem plaudernden Hin- und Hergehen im Zimmer immer ungehindert zugleich dem Gegner in seine Steine sah. Der Hund achtete unterdessen beim ganzen Vorgange einzig und allein auf drei oder vier den Zuschauern unter gewöhnlicher Gestikulation verhüllte bestimmte Zeichen seines Herrn.

Diese Zeichen waren z. B. ein Strich der Hand durch den Bart, ein Aufheben der Brille, ein stärkerer Fußtritt auf die Erde, ein leichtes Schnalzen mit der Zunge u. dgl., wornach der Hund rechts oder links einen Stein vorschob, kaufte und zu kaufen aufhörte.

Es ließen sich sicher unzählige Beispiele ähnlicher Kunststücke den genannten beifügen, bei welcher die Täuschung hervortritt, daß aus höchst einfachen Thätigkeiten der Thiere durch den Zusammenhang unbegreiflich scheinende Thatsachen gemacht werden. Auf diese Art muß also zuerst für die Betrachtung des Sachverhaltes alle jene täuschende Ausschmückung kluger Unternehmer mit klarem Blicke von der wirklichen Thätigkeit der Thiere abgerechnet werden, und es fällt in die Augen, daß alsdann nur einige wenige einfache Bewegungen als das hier wirklich Angelernte beim Thiere übrig bleiben. Freilich werden diese künstlichen Anordnungen nicht immer so leicht zu entdecken sein, zumal wenn der Unternehmer noch seine Absprache mit Helfershelfern getroffen hat und zu benutzen weiß.

Nach diesen Vorerinnerungen über kluge Benutzung einer an sich sehr einfachen Thierthätigkeit haben wir nun das Wesen der Dressur selbst näher klar zu machen. Vorerst werden wir beachten müssen, daß dasjenige, was die Menschen durch künstliche Dressur einigen wenigen Thieren beibringen, unverhältnißmäßig wenig ist, gegenüber der reichen Dressur, welche die Natur selbst durch ihre unmittelbare Einwirkung an allen Thieren vollendet. Nur bei sehr wenigen Thierklassen ist von künstlicher Dressur durch die Menschen die Rede, und manche, von der Natur selbst zu den wunderbarsten Thätigkeiten gebrachten Thiere nehmen keine Dressur vom Menschen an. Wie gering an Zahl sind ferner die künstlich angenommenen Bewegungen der bestdressirten Thiere gegenüber den zahlreichen Bewegungen, zu denen schon die Natur dasselbe Thier vorher gebracht hat. Freilich dürfen wir uns nur nicht verblenden lassen durch alles das, was, wie vorher bemerkt wurde, der Mensch täuschend aus dieser Thätigkeit macht, oder mit eigener Phantasie heraussieht. Der Gegner weiß uns oft nach seiner Phantasie den ganzen Zusammenhang der klugen Ueberlegung seines Hundes aus den vorgekommenen Bewegungen so zuversichtlich zu erzählen, als hätte er den Hund darüber verhört.

Die ganze Kunst der Dressur besteht, nüchtern gesehen, nur in folgenden Thatsachen:

erstens lauert man ab, welche Natureindrücke durch Sinneswahr-

nehmung den Instinct jenes Thieres zu einer bestimmten, vom Menschen gewünschten Bewegung zwingen können;

zweitens wird nun die öftere Wiederholung dieses Eindruckes, den der Mensch nun willkürlich herbeiführt, einestheils die Entzündbarkeit des Instincts von dieser Seite her außerordentlich vermehren, und anderntheils die Gelenkigkeit der entsprechenden Bewegung immer mehr vervollkommnen. Ein Hund, der z. B. Anfangs durch einen groben Stoß nur zu ungeschickter Ausführung eines ungewöhnlichen Sprunges oder einer sonstigen Bewegung gebracht wurde, wird nach öfterer Wiederholung dieser Uebung nicht nur viel gelenkiger jene Bewegung vollführen, sondern auch durch einen viel geringern Stoß zu dieser Bewegung in seinem nun reizbarer gewordenen Instincte getrieben werden können;

drittens müssen wir darauf aufmerksam machen, — und das ist vielleicht die Hauptsache, — daß der Eindruck mehrerer gleichzeitig eintreffender Sinneswahrnehmungen beim Thiere nicht wie beim Menschen geschiedene Wahrnehmungen bewirkt, sondern regelmäßig nur in einem einzigen dunkeln Gesammteindruck auf das Gehirn zusammenfließt. Weil das Thier nicht denkt, darum unterscheidet es auch nicht Hören, Fühlen und Sehen, innere und äußere Empfindung, wenn sie zusammen eintreten. Alles wirkt hier nur dunkel in einem einzigen vereinigten Eindrucke auf den Instinct, während der Mensch nicht sowohl durch die Sinne selbst, sondern vielmehr durch seine Denkthätigkeit ihre Verschiedenheit in der Wirkung bei sich selbst klar unterscheidet.

Dieses Zusammenwirken mehrerer Sinneseindrücke richtig zu benützen, ist die Hauptkunst der Dressur. Die Bewegung, die der Mensch dem Thiere künstlich beibringen will, kann nämlich oft im wirklichen Gebrauche nicht jedesmal durch jenen Sinneseindruck wieder hervorgerufen werden, dessen wahre und natürliche Folge sie ursprünglich ist. Daher helfen wir uns, indem wir bei den Uebungen des Thieres mit jenem Haupteindrucke noch andere, wohlüberlegte Sinneswahrnehmungen verbinden. Ein Schlag mit der Peitsche z. B. zwingt den Hund zu einem ungewöhnlichen Sprunge, den man ihm einüben will, und diesen Sprung soll er später auch in solchen Fällen machen, wo ihn die Peitsche nicht erreichen kann. Darum vereinigt man mit jedem Schlage den Anblick der Peitsche und einer bestimmten Bewegung und zugleich einen immer wiederholten bestimmten Ausruf. Der Schlag, der Anblick und der Ruf bewirken nun, oft wiederkehrend, einen einzigen Gesammteindruck, der durch die fortgesetzte Uebung immer leichter und

vollkommener wird. Allmählich kann nun der später unbrauchbare Schlag ganz wegbleiben, denn der Anblick der Peitsche und jener Ruf, ja zuletzt nur eines von beiden genügen, um den nach dieser Richtung hin überreizten Instinct des Thieres sofort zur gewünschten Bewegung auch aus der Ferne zu zwingen. Das ist die Grundlage des Geheimnisses aller Thierdressur.

Die verschiedenen Anlagen der Thiergattungen und der einzelnen Exemplare, ihre verschiedene Bewegungsfähigkeit und ihr verschiedener Instinct sind durch Beobachtung zu erforschen und richtig zu benützen. Bei dem einen Thier ist z. B. der Instinct der Furcht dasjenige, was am raschesten zu schwieriger Bewegung treibt, bei dem andern wirkt der Zorn, bei dem andern der Appetit, bei allen der Schmerz (diese Worte nur als Bezeichnung des verschiedenen thierischen Instinctes gebraucht) für die Absichten der Menschen am vortheilhaftesten, worüber Erfahrung belehren muß. Natürlich ist in diesem Punkte die Kunst des Menschen wie überall reicher Vervollkommnung fähig und sicher noch lange nicht unter uns auf jener Höhe, welche für sie zum Vortheile des Menschengeschlechtes erreichbar wäre. Meist wird bei der vorkommenden Dressur ohne alle rationelle Theorie bloß nach practischer Erfahrung und nach dem hergebrachten Schlendrian der Stallmeister, Jäger u. s. w. verfahren. Staunenerregend sind vor Allem die Dressurstücke, welche uns mitunter an wilden Raubthieren vorgeführt werden. Außer dem Hunger soll hier vor Allem die Furcht des Thieres vor der Berührung mit einem heißen Eisenstabe Anfangs in Anwendung kommen, sowie andere fremdartige Qualen neben gewissen, ebenso raffinirt ausgesuchten sexuellen Reizungen.

Auf diese Art sind wir im Stande, klar zu zeigen, daß alle Erscheinungen von thierischer Dressur immer nur auf einer augenblicklichen Erregung des Instinctes durch eine dafür klug ersonnene, jedesmal gegenwärtige Sinneswahrnehmung beruht. Mithin ist es nicht nothwendig, zur Erklärung dieser Erscheinungen beim Thiere ein Gedächtniß oder überhaupt ein von früher zurückgebliebenes Besitzthum von Gedanken und Empfindungen anzunehmen. Das dressirte Thier unterscheidet sich nur dadurch vom nichtdressirten, daß ersteres durch eine künstliche Bearbeitung des Menschen eine leichtere und fremdartigere Entzündbarkeit für irgend eine Seite seines Instinctes gewonnen hat, der es nun unter den wiederkehrenden Umständen so zu sagen in künstlich herbeigeführter Krankhaftigkeit jedesmal ausgesetzt bleibt.

Aehnliche Erscheinungen beobachten wir als eine Art von Naturdressur. Das Pferd hält an dem Wirthshause still, wo es regelmäßig Futter erhält. Hier wirkt der Anblick der vor dem Hause stehenden Krippe, der sich immer mit dem Fressen verbunden fand, oder der Anblick der Gesammtlocalität ähnlich wie sonst das Futter auf den Instinct. Der Ortssinn mancher Thiere, ihr Benehmen bei gewissem Geräusch ꝛc., das sind Erscheinungen, die auf ähnlicher Verbindung solcher Sinneseindrücke beruhen.

Eine eigenthümliche Rolle spielt übrigens bei der von der Natur den Thieren beigebrachten Dressur und mitunter auch bei unserer künstlichen Dressur der bekannte Nachahmungstrieb. Diese Erscheinung beruht auf einer von der Sinneswahrnehmung ausgehenden Nervenerregung, d. h. auf dem eigenthümlichen Zwange des Instinctes. Sie ersetzt so zu sagen die Erziehung der Jungen bei jeder Thiergattung. Jedoch ist diese Einrichtung sehr ungleich bei den einzelnen Arten. Manche Thiere ahmen nur ihre eigenen Artgenossen nach, andere ahmen auch fremde Gattungen in einzelnen Bewegungen und Lauten nach. Dieses hängt mit der Aehnlichkeit der Bewegungs- und Stimmwerkzeuge zusammen. Daher die Erscheinung, daß der Affe am leichtesten den Menschen nachahmt, weil sein Körperbau dem menschlichen am ähnlichsten ist.

Man wird uns zugeben müssen, daß unsere Auffassungsart alle wirklichen Erscheinungen der dem Thiere sowohl von der Natur als dem Menschen beigebrachten Dressur so hinreichend erklärt, daß dadurch die Naturwissenschaft jedenfalls alles Recht verliert, uns wegen der Erscheinungen thierischer Dressur zum Aufgeben des Glaubens an den Spiritualismus und zur Annahme des Materialismus zu zwingen.

Wir fügen zum Schlusse noch für das Nachdenken die Bemerkung hinzu, daß man nie beobachtet hat, daß je ein Thier, auch nicht das bestdressirte, Unterricht an seines Gleichen zu ertheilen versucht hat. So wenig ein Thier je etwas erfunden hat, so wenig hat es seine vom Menschen erhaltene Dressur weiter cultivirt oder andern Thieren beigebracht. Sie wissen eben nichts und denken nichts bei ihrem nur aufgezwungenen Lernen.

Bei unserer Betrachtung der Thierwelt dürfen wir indessen ja nicht außer Acht lassen, daß zwischen der christlichen Anschauung und der materialistischen vor Allem ein großer Unterschied waltet hinsichtlich der Frage nach dem Zwecke der Thierwelt. Die materialistische Natur-

anschauung macht sich mit dieser Frage im Großen wenig Mühe. Ihre Naturwissenschaft begnügt sich damit, den Sachverhalt der einzelnen Erscheinungen aufzuzählen, ohne in denselben nach einer Verbindung des Einzelnen mit einem höchsten Zwecke zu forschen. Alles ist ihr so, weil es eben so ist, und der Mensch mag sich den Sachverhalt, so weit er kann, für seine Bequemlichkeit und seinen Genuß zu Nutze machen. Eine nicht materialistische, aber auch nicht gläubige Naturbetrachtung des gewöhnlichen Rationalismus pflegt in den Erscheinungen der Natur Alles künstlich auf das Wohl des Menschen als höchste Absicht des Schöpfers hinzudeuten. Hierbei geräth die Erklärung hundertmal in Verlegenheit, wenn wir die große Anzahl von Erscheinungen betrachten, welche offenbar dem Menschen nichts nützen und vielfach ihn nur belästigen. Was nützen uns alle jene reißenden Thiere, alle jene Reptilien und Insecten, alle jene Ungeziefergattungen? Was hilft uns die Pracht des Kampfes der Elemente und alle jene Schönheit, die sich in Urwäldern entwickelt, wo seit der Schöpfung nie ein Menschenauge hineingeblickt hat? Offenbar hat die Natur in ihrer jetzigen Lage im Großen durchaus nicht die alleinige Bestimmung, zunächst uns Menschen zu dienen und zu nützen. Freilich wollen wir durchaus nicht läugnen, daß sich auch diese Nützlichkeit für den Menschen, sowie für höhere Naturerscheinungen tausendfältig noch vorfinden und als weise Oekonomie und sogar als eine Art von Polizei in der Pflanzen- und Thierwelt in recht vielen Beispielen einzeln hervorheben lassen. Solche Nachweisungen können als wahrhaft erbauende Naturbetrachtungen bearbeitet werden. Allein nur das halten wir dabei fest, nicht verkennen läßt sich daneben die Störung der Harmonie in der jetzigen Gestalt der Dinge.

Die christliche Anschauung der Natur legt vor Allem den Gedanken zu Grunde, daß der jetzige Zustand der ganzen irdischen Schöpfung das Ergebniß des Fluches ist, den der Schöpfer beim Sündenfalle des Menschen über dessen Reich, die Erde, aussprach. Wie seit jenem Fluche die ganze Natur ihrem früheren Herrn, dem Menschen, überall eine Art von Widerstand leistet, den er nur mit Arbeit und Kampf theilweise überwinden kann, so tritt ihm vor Allem die Thierwelt fremd und meist feindlich entgegen. So ist also im gegenwärtigen Zustande das Thier immerhin noch ein reiches Zeugniß der Größe und Weisheit seines Schöpfers, aufbewahrt für die spätere Regeneration aller Dinge; allein im Großen ist die Thierwelt gleichsam nur noch ein Trümmerhaufe zerstörter Herrlichkeit. Diese Trümmer zeigen im Ein-

zelnen immer noch die Spuren der früheren Vollkommenheit, während sie nicht mehr ahnen lassen, wie herrlich das Ganze in seinem ursprünglichen Zusammenhang und in seiner alten, harmonischen Ordnung gewesen sein mag.

## §. 38.

## Ueber materielle Gründe bei Störungen des Selbstbewußtseins.

Störung des Gehirnes stört das Selbstbewußtsein. — Daneben gestelltes Beispiel von Störungen in der Orgel. — Musikalische Gedanken nichts als Wind. — Das Gehirn ist Werkzeug für die Ausführung der Acte des Denkens überhaupt und — auch beim Acte des Selbstbewußtseins. — Unterscheidung von Act und Potenz.

Eine weitere Erscheinung, auf die man sich zur Stützung des Materialismus beruft, ist die Störung des Selbstbewußtseins bei eintretenden Uebelständen im Gehirne und insbesondere bei Verhinderung der Zuströmung des Blutes in dasselbe. Offenbar haben also diese Störungen nur materielle Gründe. Gelingt es aber, diese materiellen Gründe zu beseitigen, so tritt alsbald auch wieder die richtige Geistesfunction ein. Mithin erscheint, sagt man, die sogenannte Geistesthätigkeit nur als richtige oder gestörte Thätigkeit des Gehirnes. Ja nicht nur einzelne Erscheinungen der sogenannten Geistesfunctionen hören bei solchen Störungen auf, sondern auch das eigentliche Selbstbewußtsein, welches man doch als den innersten Kern der Geistesthätigkeit beim Erkennen, Wollen und Empfinden zu betrachten pflegt. Unterbinde ich einem Menschen eine Hand oder einen Arm, sagt einer unserer bekanntesten Materialisten, so hört in diesen Gliedern die Empfindung alsbald auf, in Folge dieser Störung des Blutumlaufes. Löse ich zur rechten Zeit die Unterbindung wieder, so kehrt mit dem einströmenden Blute auch die verlorene Empfindung dort zurück. Dauert die Unterbindung zu lange fort, so entstehen Zusammenziehungen und Störungen in den Blutgefäßen, so daß am Ende auch nach Wegnahme der Binde das Blut nicht mehr gehörig eindringen kann und dann stirbt das Glied förmlich ab. Wird nun auf ähnliche Weise bei einem Menschen das Zuströmen des Blutes nicht zu einem einzelnen Gliede, sondern zum Gehirn selbst gehindert, so hört alsbald das ganze Selbstbewußtsein auf. Auch dieses kehrt bei rascher Beseitigung jenes Hindernisses mit dem wiedereinströmenden Blute sofort zurück. Bleibt aber jene

Störung zu lange bestehen, so stirbt der ganze Mensch, wie oben das einzelne Glied.

Aus dieser Erscheinung ziehen materialistische Naturforscher nun den Schluß: also bildet nur das Blut unser Leben, unsere Empfindung und unser Selbstbewußtsein. Ein bekannter französischer Materialist spricht sich ähnlich aus, wenn er sagt: nachdem ich in der Chirurgie gewahr worden war, daß ein wenig Eiter im Gehirn Geistesstörungen bewirkt, die durch dessen Beseitigung sich wieder heben, da war es mit meinem Glauben an die Seele aus.

Auf diese und ähnliche Beispiele, auf die man viel Gewicht gelegt hat, werden wir hinreichend antworten, indem wir ein anderes Beispiel daneben stellen, in welchem wir uns nur denselben unrichtigen Schluß aus ganz gleichen Voraussetzungen erlauben. Wenn ich an einer Orgel denjenigen Windkanal verschließe, der z. B. nach dem Register der Trompete hingeht, so hört augenblicklich dort jeder Ton auf, während das ganze übrige Werk weiter gebraucht werden kann. Nehme ich die Verstopfung weg, ohne den Kanal selbst dabei zu verderben, so ist alles wieder in Ordnung. Bringe ich nun statt dessen ein ähnliches Hinderniß am Hauptkanal des ganzen Werkes an, indem ich ihn verstopfe oder abschneide, so wird das ganze Spiel unmöglich. Was folgt hieraus? Ich schließe genau mit demselben Rechte, wie im oben erwähnten Beispiele, wenn ich nun behaupten würde: aus diesen Thatsachen ergibt sich, daß alle musikalischen Fähigkeiten eines Virtuosen und alle musikalischen Gedanken des Componisten, die auf der Orgel ausgeführt werden, nichts als Wind sind, und daß der Wind ganz allein der Sitz musikalischen Genies sei, wie das Blut der Sitz der Geistesthätigkeit und des Selbstbewußtseins.

Oder, ein anderes Beispiel: Legen wir auf die Saiten eines Flügels ein wollenes Tuch oder etwas dem Aehnliches, so wird der größte Virtuose auf dem Klavier nur einen häßlichen Lärm hervorzubringen vermögen. Dieß Hinderniß braucht nur weggenommen zu werden, um dem Spiele wieder zu seiner ganzen Vollkommenheit zu verhelfen. Dürfte ich nun nicht mit demselben Rechte schließen: sobald ich das erfahren hatte, war es mit meinem Glauben an die Kunst dieses Virtuosen aus?

Wir können dieses Beispiel noch weiter ausführen, um auch ferneren ähnlichen Einwendungen gleich zuvorzukommen. So sagt man z. B. wenn einzelne oft kleine Störungen in den körperlichen Werkzeugen die Seelenthätigkeit in der mannigfaltigsten Art beeinträchtigen, so ist dieß

doch ein offenbares Zeugniß gegen jede Annahme selbstständiger Existenz des Geistes. Wir sagen diesem gegenüber: Ist das Klavier oder die Orgel nur in einzelnen Tönen durch ein Unglück verdorben oder verstimmt, so stört dieses die Ausführung des allervollkommensten Spielers auf unvermeidliche Weise. Solche Mängel können ganz ohne Gewaltthätigkeit über das Instrument kommen. Ein wenig Feuchtigkeit oder Hitze genügt ja zu ihrer Veranlassung. Dürfte ich nun sagen: wie schwach ist es daher mit der Existenz alles musikalischen Genies bestellt? und doch würde dieß dieselbe Logik wie oben sein.

Die erwähnten Beispiele werden genügen, um hier das richtige Verhältniß neben jeder Entstellung hervorzuheben. Unser Geist ist nämlich an den belebten Körper gebunden und dieser Körper dient ihm zum Werkzeuge sowohl für die Aufnahme dessen, was außer ihm ist, als auch für die Aeußerung seiner eigenen Gedanken, Entschlüsse und Empfindungen. Ganz naturgemäß werden daher einzelne Störungen in diesen Werkzeugen vorkommen können, die entweder einestheils den Geist in der richtigen Apperception und Empfindung hindern oder anderntheils ihn bei der Aeußerung seiner Gedanken, Entschlüsse und Empfindungen stören. Daneben können manche andere viel größere Körperstörungen auf die eigentliche Geistesthätigkeit ebenso völlig ohne Einfluß bleiben, während sie in andere Functionen des Organismus wesentliche Hindernisse bringen. Zerbricht an einem Klavier der Deckel oder ein Fuß, so mag dieser Schaden sehr bedeutend sein, aber er stört das Spiel nicht, welches dagegen durch einen sehr kleinen Schaden im Hammerwerke oder in den Saiten verdorben und unmöglich würde.

In Bezug auf das Selbstbewußtsein haben wir nun noch besonders zu bemerken, daß dasselbe in mehrfacher Beziehung der übrigen Denkthätigkeit des Menschen gleich steht. Wir müssen nämlich hier wie beim Denken überhaupt die Potenz vom Acte, d. h. die vorhandene bloße Befähigung von der wirklichen Thätigkeit unterscheiden. Nur die Potenz gehört zum Wesen des geschaffenen Geistes, nicht aber auch der Act. Wie bei allem Denken, so besteht auch beim Selbstbewußtsein die Potenz ununterbrochen fort, während der Act kürzer oder länger aussetzt. Dieses Aussetzen kann ein freiwilliges oder ein durch Nothwendigkeit veranlaßtes sein. So bleibt im Kinde und im Ohnmächtigen immerhin die Potenz des Denkens und des Selbstbewußtseins ununterbrochen vorhanden, während der Act wie im Schlafe ausgesetzt wird. Hierbei ist ferner zu beachten, daß eben der Act des Denkens und daher auch der Act

des Selbstbewußtseins, wie wir früher bereits gesagt haben und unten noch genauer ausführen werden, in der jetzigen Gebundenheit des Menschengeistes an den Körper sich des Gehirnes als Werkzeuges bedienen muß und mithin nothwendig unterbrochen wird, sobald dieses Werkzeug durch eine Störung unbrauchbar wird. Wird diese Störung des Gehirnes durch Umstände so groß, daß zugleich auch die übrigen Functionen der Erhaltung der Körperthätigkeit dauernd unmöglich werden, so wird der Geist aus dem für ihn unbrauchbar gewordenen Werkzeuge abberufen — es erfolgt der Tod.

## §. 40.

## Gründe des Irrsinns.

Dreifache Betheiligung des Gehirnes bei den Geistesfunctionen. — Bewegung im Gehirn als Eindruck der Sinne. — Ungewöhnliche Erregungen ähnlicher Bewegungen im Gehirn. — Beispiele. — Entstehen der fixen Ideen. — Damit verbundene instinctartige Affecte. — Antheil der Gehirnfunctionen bei Bildung der Vorstellungen. — Zwei Arten von Vorstellungen durch Bild und Sprache. — Das Gedächtniß. — Störungen im Gehirne hindern den Hergang des Denkprocesses. — Bewußtlosigkeit. — Berechtigung und Werth der Hypothesen an dieser Stelle. — Active und passive Vorstellungen. — Unmöglichkeit ihrer Verwechslung im Bewußtsein. — Sinnestäuschungen. — Betheiligung des Gehirnes bei der Willensäußerung. — Unterschied zwischen unserer Willensäußerung und den zwingenden Wirkungen des Instinctes. — Krankhafte Erregung unwillkürlicher Bewegungen. — Vernachlässigte Beherrschung der Affecte. — Eingehen des Willens auf die Affecte. — Herabsinken des Menschen zur Annäherung an das Thier. — Störungen der Organe der Geistesthätigkeit durch die Thätigkeit des Geistes selbst. — Leidenschaften als Grund von Irrsinn. — Unverschuldete Aufregung.

Versuchen wir nun anknüpfend an das bisher Gesagte auf die Bemerkungen des Materialismus hinsichtlich der Geistesstörungen zu antworten, in sofern diese traurigen Erscheinungen, wie wir bereits oben erwähnten, als Beweise zum Schutz der materialistischen Annahmen angeführt zu werden pflegen. Hier kommen zuerst die Zustände der eigentlichen Irren, dann fernerhin kleinere und vorübergehende Geistesstörungen, wie wir sie beim Phantasiren der Fieberkranken, beim Rausche, bei den Visionen der Schwärmer und bei der Abnahme des Gedächtnisses vorfinden; denn auf alle diese Dinge hat sich der Materialismus zu stützen versucht.

Da der Körper, wie gesagt, in dreifacher Art dem Geiste bei dessen eigentlichen Lebensäußerungen dienen muß, nämlich bei der Apperception von außen, zweitens beim Acte des Denkens und drit-

tens bei der Willensäußerung von innen, so können auch dreifache Körperstörungen das Unglück der Irren veranlassen, während der Geist selbst dabei völlig unversehrt ist. Jedoch sind viertens auch Fälle denkbar, wo der Geist selbst der eigentliche Grund der unregelmäßigen Erscheinungen ist, sowie ein ungeschickter oder muthwilliger Spieler schlechtes und tolles Spiel auch auf dem besten Instrumente hervorbringen kann. Ja in den schlimmsten Fällen können sich alle vier genannten Gründe zur Vollendung des Wirrsals vereinigen und gegenseitig vermehren.

Um uns in der Erklärung dieser Erscheinungen genau zurechtzufinden, müssen wir vorerst das Verhältniß, in welchem die Mitwirkung körperlicher Organe zur Geistesthätigkeit steht, hier noch genauer wie oben in's Auge fassen. Bei der Apperception des Geistes dient diesem die körperliche Sinnesthätigkeit als Vermittlung, in welcher der Eindruck dessen, was außer uns ist, durch die äußeren Sinneswerkzeuge und durch die damit verbundenen Empfindungsnerven in's Gehirn geht; dort erst nimmt der Geist diese Berührung der Außenwelt unmittelbar wahr, durch die jedesmalige verschiedene Bewegung, welche dabei im Gehirne vor sich geht. Denn wie bei aller Naturthätigkeit überhaupt, so ist auch bei der rein körperlichen Seite der Sinnesthätigkeit des Menschen ebenso wie beim Thiere die ganze Wirkung dieser Naturkräfte jedenfalls nur eine Bewegung im Stoffe des Gehirnes und unmittelbar nichts anderes. Daß in Folge dieser Bewegung der Geist die Außenwelt gewahr wird, daß er nicht diese Bewegung im Gehirne, nicht das kleine Bild des Gegenstandes auf der Netzhaut im Auge, nicht die dazwischen liegende Bewegung beim Durchgehen durch die Nerven, kurz nicht all' diese physischen Erscheinungen im eigenen Körper, sondern gerade den Gegenstand selbst und diesen an seiner Stelle erkennt und davon einen Begriff empfängt, das geht über die bloß physiologischen Erscheinungen bei der Sinnesthätigkeit hinaus, es ist das psychische Wunder der geistigen Erkenntniß. Aber diese Erkenntniß, diese psychische Erscheinung ist immerhin bedingt von der Vollkommenheit oder Störung des genannten physiologischen Vorganges. Werden z. B. die Empfindungsnerven durch eine ungewöhnliche Ursache statt der gewöhnlichen Erregung an ihren Enden in den Sinneswerkzeugen ausnahmsweise irgendwo auf ihrem Wege von dort nach dem Gehirn angeregt, so übertragen sie gleichsam diese ungewöhnliche Anregung so in's Gehirn, als käme dieselbe von einer ihrer gewöhnlichen

Thätigkeiten im Dienste der Sinneswerkzeuge. So ist es z. B. eine allbekannte Erscheinung, daß ein gewisser Stoß an den Ellenbogen einen eigenthümlichen Schmerz in den Fingern empfinden läßt. Weil eben dieser Stoß die aus den Fingern nach dem Gehirne gehenden Nerven ungewöhnlicher Weise auf ihrem Wege berührt hat, so hat sich dieser Schmerz ähnlich wie eine von den Endpunkten dieser Nerven in den Fingern herrührende Bewegung im Gehirne dem Geiste empfindbar gemacht. In ähnlicher Art erklärt sich die Erscheinung, daß Menschen, denen eine Hand abgenommen worden ist, oft noch hernach Schmerzen in dieser Hand, und sogar ganz bestimmt z. B. in den Fingern derselben zu empfinden behaupten. Die durchschnittenen Nerven der Hand werden von der Stelle des Durchschnittes aus ungewöhnlich schmerzhaft afficirt und bewirken dadurch im Gehirne die alte Bewegung, die früher ihre natürliche Function war, und diese alte Bewegung bringt dem Geiste den alten Schmerz.

Wie bei diesen gröbern Nerven des Fühlens, so ist auch viel leichter bei den feinern Nerven des Gesichtes und Gehöres eine unregelmäßige Affection derselben auf irgend einem Punkte ihres Weges nach dem Gehirne hin möglich. In diesem Falle aber entstehen durch diese unregelmäßige Nervenaffection auf dem Wege nicht wie bei Gefühlsnerven Erregungen von Schmerzbewegung im Gehirn, sondern Bewegungen wie beim regelmäßigen Sehen und Hören, da diese Nerven nur zu solchen Wirkungen überhaupt eingerichtet sind und die Stellen des Gehirnes, wo sie endigen, direct nur für Bewegungen des Gesichts- oder Gehörssinnes empfänglich sind. Daher nimmt alsdann auch der Geist nur falsche Gesichts- oder Gehörseindrücke wahr, und diese können so täuschend sein, daß sie als Eindrücke von äußern Objecten dem Geiste erscheinen. Schon in den äußern Theilen der Sinneswerkzeuge des Gesichtes und Gehöres können solche Störungen veranlaßt werden. Ein Schlag auf das Auge veranlaßt Lichtempfindung. Wir erinnern an die oft vorkommende Erscheinung jener Gesichtsstörung, wo ein Mensch fortwährend einen dunkeln Flecken auf allen hellen Gegenständen vor sich hat. Es ist bekannt, daß dieser Flecken, der noch dazu manchmal irgend eine wunderliche Gestalt, Veränderung und Bewegung zeigt, wodurch er quälen und erschrecken kann, seinen Grund vorne in den innern Theilen des Auges selbst hat. Schlimmere Erscheinungen können den Sehnerven durch körperliche Störung auf ihrem Wege angethan werden und sich ebenfalls dauernd festsetzen.

Wenn sich bei dem erwähnten Flecken der Betreffende vom wahren Grunde dieser Erscheinung bald überzeugt, während sie ihn nur Anfangs wie eine gespensterhafte Wahrnehmung störte und täuschte, so ist diese Ueberzeugung bei jenen unrichtigen Affectionen der Sehnerven auf ihrem Wege meist schwer oder kaum möglich, so daß hier Irrsinn nahe liegt.

Beim Gehöre kennen wir Alle die gewöhnliche Erscheinung des sogenannten Ohrenklingens; wir wissen, daß dieselbe in den innern Theilen des Ohres ihren Grund hat, obwohl wir sie, wenn sie zum ersten Mal vorkommt, für einen von Außen kommenden Ton halten könnten. Auch bei den Gehörnerven sind ähnliche Störungen schlimmerer Art auf ihrem Wege nach dem Gehirne möglich. Der Blutandrang nach dem Kopfe, oder eine andere krankhafte Störung, ein Druck, ein Stoß, eine Verhärtung, eine Entzündung u. s. w. können dafür den vorübergehenden oder fortbestehenden Grund bilden. Fremdartige Töne, wie Seufzen, Jauchzen, Lachen u. dgl. stellen sich mitunter als solche falsche Wahrnehmungen wiederkehrend ein und erschrecken und verwirren den davon Betroffenen. Ja selbst Worte und Sätze kommen auf diesem Wege mehr oder minder deutlich zur Wahrnehmung, da ja gerade der Gehörssinn meist geistigen Inhalt in seine Wahrnehmungen bringt. Der Geist, an Sprachlaute gewöhnt, ergänzt sich leicht undeutliche Laute zu Worten.

So entstehen durch Störungen in den Sinneswerkzeugen zunächst des Gesichtes und des Gehöres die sogenannten Illusionen und Hallucinationen, krankhaft erregte Vorstellungen, die dem Betreffenden der äußern Wirklichkeit durchaus zu entsprechen scheinen, während kein wirkliches Object vorhanden ist. Hierzu bildet entweder eine solche physische Störung auf dem Wege der Nerven, oder auch an den Enden der Nerven im Gehirne selbst durch Veranlassen falscher Bewegung den Grund. Mitunter kommen solche Erscheinungen nur in Begleitung anderer wirklicher Wahrnehmungen vor, indem sie dieselben bloß entstellen, wenn sie durch jene kranke Stelle der Nerven oder des Gehirnes durchgehen. So sieht z. B. ein Mensch in einem solchen Zustande den Ofen oder irgend einen ähnlichen Gegenstand immer für ein Thier oder für eine Person an, während bei andern Objecten diese falsche Vorstellung nicht eintritt, und nur immer wieder beim Anblicke des genannten Gegenstandes sich einstellt. Da die beiden Sinne des Gesichtes und Gehöres am meisten geistige Begriffe beibringen, während das Gefühl nur selten, Geruch und Geschmack fast gar nicht der Vermittlung von Gedanken dienen, so ist es klar, daß die oben genannten Störungen bei

Gesicht und Gehör vor Allem geeignet sind, in der erwähnten Weise die Anschauung zu verwirren.

Bei längerer Dauer solcher falschen Wahrnehmungen entsteht dann weiterhin die sogenannte fixe Idee als eigentliche Erscheinung von Geistesstörung. Der Kranke, der von der objectiven Wirklichkeit dessen, was ihm seine permanente Illusion oder Hallucination immer wieder zeigt, unheilbar überzeugt ist, geräth dadurch mit seiner ganzen Umgebung und mit all' seinen bisherigen Erfahrungen in Verwirrung und Widerspruch. Die trostlose Anstrengung, diese Verwirrung zu heben, vermehrt nur noch das Uebel, und vergrößert mitunter auch den physischen Schaden an der nun einmal kranken Stelle der Nerven oder des Gehirnes durch die fortgesetzte Thätigkeit und Aufregung. Die Urtheile eines solchen Irren und seine wunderlichen Unternehmungen sind meist ganz consequent, sobald man ihren mitunter listig verhüllten Zusammenhang mit jener falschen Vorstellung klar überschauen kann.

Solche fixe Ideen wirken um so störender, wenn sie mit irgend einer Seite dessen, was im Menschen von instinctähnlichen Affecten vorhanden ist, in Zusammenhang stehen. Erregt jene falsche Vorstellung ihrer Natur nach Schrecken, Furcht, Ekel, Zorn, sinnliche Lust, so verwirren diese Affecte noch mehr die Geistesthätigkeit. Solche Irren bilden sich mitunter in Folge dessen einen ganz zusammenhängenden Wahn über all' ihre Lebensverhältnisse und benehmen sich im Trotz gegen allen Widerspruch der Umgebung ganz consequent nach diesem Wahne. Schlimmer noch wird das Uebel, wenn bei allgemeiner krankhafter Ueberreizung und Störung der Sinneswerkzeuge, der Nerven und des Gehirnes nicht eine einzelne fixe Idee vorhanden ist, sondern gleichsam jeden Augenblick neue falsche Vorstellungen in der genannten Art sich bilden, oder die wirkliche Sinneswahrnehmung immer in neuer Weise entstellt und verdorben wird. Sind nun diese falschen Vorstellungen auch noch theilweise der Art, daß sie die oben genannten Affecte erregen, so versetzt die ganze Umgebung den Betreffenden z. B. in ununterbrochene Furcht, in immerwährende Wuth u. s. w.; dabei vermehren die genannten Ausbrüche nur noch mehr jenen körperlichen Schaden, der das Uebel eigentlich veranlaßt hat.

Verhältnißmäßig kleine und einfache Ursachen genügen oft, um in der feinen Substanz des Gehirnes solche örtliche oder auch allgemeine Störungen hervorzurufen. Zu starkes, oder zu schwaches Zuströmen des Blutes nach dem Gehirn, zu viel Kohlensäure im Blute u. dgl. sind zu

solchen Wirkungen oft der einzige Anlaß. Gelingt es durch ärztliche Kur diese Ursachen zu beseitigen, so kehrt die Ordnung in der Geistesthätigkeit häufig sofort zurück.

Aber nicht nur bei der Apperception dessen, was außer uns ist, muß dem Geiste das Gehirn und die Nerven dienen; eine ähnliche Erscheinung findet auch bei seinem eignen Denken statt. Auch dieses ist in unserem jetzigen Zustande nicht purer Geistesact, sondern es vermittelt und bedingt sich in gewisser Weise durch Anwendung des Gehirnes. Der Geist besitzt nämlich von der Sinneswahrnehmung her als sein eigentliches Eigenthum den Schatz seiner Begriffe. Will er aber diese Begriffe denkend gebrauchen, so muß er sich dieselben größtentheils zuerst in Vorstellungen umsetzen, wie wir bereits oben erwähnt; und wie geschieht dieses? Unter der Vorstellung verstehen wir bekanntlich denjenigen Eindruck, mit welchem der betreffende Gegenstand ursprünglich durch die Sinneswahrnehmung zuerst vor den Geist getreten ist. Dieses nun geschah bei der objectiven Erscheinung des äußern Gegenstandes durch eine in Folge dieser Sinneswahrnehmung vermittelst der Nerven im Gehirne erregten Bewegung, oder vielmehr durch eine zusammengehörige Anzahl von Gehirnbewegungen neben einander und nach einander, je nach der Zusammensetzung der betreffenden Erscheinung. Nun besitzt der Geist aber in sich selbst die Befähigung, entsprechend dem ihm verbliebenen geistigen Begriffe von der Sache, jene materiellen Bewegungen im Gehirne seinerseits in ähnlicher Weise wieder hervorzubringen, wie sie ursprünglich dort durch die Sinneswahrnehmung zum ersten Mal ohne eigene Thätigkeit des Geistes hervorgebracht wurden. Jedoch ist es nicht immer nothwendig, daß wir unsere Begriffe förmlich in die sichtbare Vorstellung umsetzen, wir haben für dieselben gleichsam noch ein anderes sinnliches Gewand, in welches wir sie zum Gebrauche im Denken einkleiden können, und dieses ist die Sprache. Bald werden wir daher beim Denken unsere Begriffe in Vorstellungen umsetzen, bald sie nur in Worte hüllen. Das Eine paßt mehr zu diesen, das Andere zu jenen Arten von Begriffen. Handlungen und Ereignisse lassen sich leichter in der Sprache, nämlich im Zeitworte denkend handhaben, als in der Wiedererweckung der nach einander kommenden sinnlichen Eindrücke des früheren, wirklichen Anblickes. Abstracten Begriffen dient das Wort für das Denken, concreten leichter die sinnliche Vorstellung. Bald wird daher das Eine, bald das Andere vorzuziehen sein, und vorhandene Gewandtheit in der richtigen Wahl zwischen

beiden Arten ist hier eine wesentliche Erleichterung der Geistesthätigkeit. Hierbei unterscheiden sich die Menschen von einander. Der Eine bewegt sich leichter in Reproduction der Bilder und wir nennen dieses eine reiche Phantasie, der Andere denkt mehr im trocknen Worte, was die Thätigkeit des Verstandes erleichtert.

An dieser Stelle sehen wir uns genöthigt, zur klaren Auffassung der Betheiligung des Gehirnes beim Denkprocesse eine Bemerkung über den Hergang unserer Gedächtnißthätigkeit anzubringen, durch die wir zugleich Licht gewinnen für die spätere Beantwortung der Behauptung des Materialismus, daß das im Alter eintretende Abnehmen des Gedächtnisses seine Ansichten bestätige. Man hat gefragt, ob das Gedächtniß des Menschen ein Festhalten oder ein Reproduciren sei. Wir werden nach dem Obigen leicht einsehen, daß es beides zugleich ist. Festgehalten werden nämlich die Begriffe, die als rein geistiges Besitzthum der Seele nichts Materielles in sich haben und also auch zu Raum und Zeit bei ihrer Aufbewahrung nicht in dem Verhältnisse des Materiellen stehen. Reproducirt aber werden die Vorstellungen, in welche der Geist seine Begriffe vermittelst des Gehirnes entweder durch die Sprache oder durch das sinnliche Bild (Einbildungskraft) beim Denken rasch oder langsam umsetzen muß. Dieser gleichsam innerlich sinnliche Act des Wiedervorführens bietet für sich selbst dem Geiste wieder neue Anschauungen; d. h. ich kann denken über mein Denken.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß Störungen des Gehirnes den menschlichen Denkproceß ebenso behindern, ja unmöglich machen können, wie ein Schaden am Orgelwerke den Musiker bei der Ausführung seiner musikalischen Gedanken ganz oder theilweise stören kann. Nur über das gesunde und ungestörte Gehirn hat der Geist seine normale Gewalt. Aber nicht bloß auf Behinderung einzelner Thätigkeiten des Geistes beschränkt sich der Einfluß solcher Gehirn- und Nervenübel; Verletzungen und Behinderungen des Gehirnes, Störung des Blutumlaufes u. dgl. können sogar dem Geiste alle Wahrnehmung von Außen abschneiden, alle Gedankenthätigkeit im Innern unmöglich machen, die Sprache, die freie Bewegung und alle Aeußerung seines Willens abschneiden und auch jenes erwähnte Denken über das eigene Denken dadurch unmöglich machen, weil der Geist in seinem irdischen Zustande auch hierfür der Umsetzung seiner Begriffe in jene innere Sprache bedarf, bei welcher er sich mehr oder weniger des Gehirnes als Werkzeuges bedienen müßte. Das ist jener Zustand, wo wir den Menschen bewußt-

los zu nennen pflegen, weil Wahrnehmung und Aeußerung zugleich verhindert sind und das Denken über sich selbst ebenfalls aufhört. Dabei ist aber das eigene Ich des Menschen ebenso wenig zerstört oder für ihn verloren, ebenso wenig seines ganzen, eigentlich geistigen Besitzthums beraubt, wie beim Verstummen des Spieles auf zerstörter oder windloser Orgel der Organist zu existiren aufhört, oder seine musikalischen Gedanken und Befähigungen verliert, selbst wenn er auch das unbrauchbar gewordene Werk zuletzt ganz verlassen muß.

Man wird uns auch hier wieder fragen: sind das nicht alles Hypothesen? Wir antworten: das ist freilich der Fall, sofern wir hier an rein natürliche Erforschung des menschlichen Lebensprocesses denken, und unsern religiösen Glauben nicht hineinziehen. Aber wer könnte hier mehr als Hypothesen bieten? Alle Erklärungsversuche der Materialisten sind ja durchaus nichts anderes; aber wir dürfen sicher sein, daß bei ruhiger Betrachtung aller wahrnehmbaren und uns klar bewußten Vorgänge in der Geistesäußerung unsere Hypothesen durch die Erscheinungen völlig gerechtfertigt werden, während sie zudem auch viel genauer alle Einzelnheiten beachten, als die meist oberflächlichen Erklärungen der Materialisten. Wir befinden uns ja hier überhaupt in jener Region, wo unmittelbare Anschauung durch unsere Sinne unmöglich ist und dennoch das Bedürfniß der Forschung nicht aufhört. Alle Fragen nach den unsern Sinnen verborgenen Gründen vorliegender Erscheinungen können ja nie anders beantwortet werden, als durch folgerichtige Schlüsse aus der scharfen Betrachtung des ganzen Zusammenhanges der betreffenden Erscheinungen. Das gilt hier für den Materialisten ebenso gut, wie für die natürliche Forschung des Gläubigen. Beide sehen das innere Agens der Denkprocesse nicht mit den Augen, allein wir dürfen behaupten, daß unsere Erklärung, wenn man sie auch immerhin Hypothese nennen will, 1) viel vollständiger auf alle Umstände und ihren Zusammenhang im Sachverhalte der Denk-, Empfindungs- und Willensthätigkeit achtet, und 2) durch das Selbstbewußtsein viel entschiedener bestätigt wird, als die einseitigen Annahmen des Materialismus, der beim bloßen Instrumente der Thätigkeit des selbstbewußten Ich stehen bleibt, weil er nur dieß Instrument sieht, und so zu der empörenden Behauptung gelangt, der Mensch sei nur ein Thier und die Denkthätigkeit sei bis auf ihre edelsten Höhen nichts als eine Art von Stoffsecretion, ähnlich wie die Verdauung.

Die gegebenen Erklärungen beleuchten uns auch einen wichtigen

Unterschied, den wir in unsern Vorstellungen zu bemerken haben. Dieselben sind nämlich theils passiv, theils activ. Sehe ich plötzlich vor mir einen Brand, so bin ich mir meiner völligen Passivität beim Entstehen dieser Vorstellung in mir bewußt, und gerade an dieses Bewußtsein meiner Passivität knüpft sich die mir mit Naturzwang hier aufgedrungene Ueberzeugung von der objectiven Wirklichkeit dieses Brandes. Stelle ich mir dagegen beim Lesen der Dichter den Brand von Troja noch so lebhaft und in allen Einzelnheiten vor, so bin ich mir ebenso gut bei dieser Vorstellung meiner Activität bewußt, d. h. ich weiß, daß mein Geist diese Vorstellung, veranlaßt durch jene Lectüre, sich selbst neu gebildet hat. Daher kann nie ein Mensch im gesunden Zustande dazu kommen, seine bloßen Vorstellungen für objective Wirklichkeit zu halten. Wo daher in der That die Erscheinung vorkommt, daß Vorstellungen, welche keinen Grund in gegenwärtigen äußern Objecten haben, dennoch von dem Betreffenden für Eindrücke objectiver Wirklichkeit gehalten werden, da liegt immer ein, wenn auch schwacher Grad der oben beschriebenen krankhaften Sinnestäuschungen vor. Nie kann die bloße eigene Thätigkeit der Einbildungskraft ohne das Bewußtsein der eigenen Activität bleiben.

Eine dritte Erscheinung, bei welcher das Gehirn dem Geiste dienen muß, ist die Willensäußerung. Bereits oben erwähnten wir, daß der Geist über das Gehirn und die damit verbundenen Bewegungsnerven eine ähnliche freie Gewalt vermittelst des Willens übe, wie der Instinct beim Thiere zwangsweise durch das Gehirn die Bewegungsnerven dann in Thätigkeit versetzt, wenn dieser Trieb von der Sinneswahrnehmung dazu erregt wird. Wir erwähnten dort ebenfalls, daß auch beim Menschen einige schwache Erscheinungen nach Art des thierischen Instinctes vorkommen. Dahin rechneten wir die unfreiwilligen Bewegungen und Laute, welche beim Menschen durch Schrecken, Ekel, Appetit, Schmerz rc. hervorgerufen werden. Weil der menschliche Körper aber zunächst nicht bloßen Naturzwecken, sondern der freien Thätigkeit eines persönlichen Geistes dienen soll, so hat der Schöpfer diesen Körper dem Einflusse des zwingenden Instinctes so weit entzogen, daß statt dessen die freie Herrschaft des Geistes über ihn möglich wird. Aber auch abgesehen von jenen regelmäßigen, instinctartigen Bewegungen unfreier Art können krankhafte Einflüsse nun in einzelnen Fällen durch das Gehirn oder die Nerven unwillkürliche Bewegungen hervorrufen, wie wir dieses ja schon bei Zuckungen vor uns sehen.

Diese krankhafte Erscheinung kann in einzelnen Fällen sich sogar bis zu der einen oder andern Art von geordnet scheinender Thätigkeit steigern, so daß ein solcher Kranker einzelne Dinge thut, die er durchaus nicht hat thun wollen, oder auch einzelne Worte ausspricht, die er nicht zu sprechen beabsichtigte. Dieser körperliche Zwang kommt selten bei Irren vor und beschränkt sich an sich immer nur auf einige wenige Erscheinungen. Es steht dieß mit jener Art von Selbstständigkeit in Verwandtschaft, die sich durch die Gewohnheit und Uebung allmählich in einzelnen Bewegungswerkzeugen des Körpers in so hohem Grade einstellt, daß der Wille so zu sagen nur im Allgemeinen seine Gewalt zu üben braucht, um hier auch im Einzelnen die ganze correcte Thätigkeit sogleich ausgeführt zu sehen. Dieß ist vor Allem bei unserm Sprechen augenfällig. Niemand überlegt hier die einzelnen Bewegungen der Zunge und der Lippen. Ebenso tritt es im Schreiben hervor, im Klavierspiel und bei all' jenen mechanischen Thätigkeiten, welche durch Uebung zu Geläufigkeit gelangt sind. Daher können wir mitunter memorirte Reden richtig sprechen und dictirte Schrift correct niederschreiben, während unsere Gedanken sich unterdessen mit ganz andern Dingen beschäftigen. —

Außer den oben erwähnten Erscheinungen unfreiwilliger Thätigkeit bei einzelnen Irren gibt es eine andere Region, in welcher die Freiheit des Willens bei den vorkommenden Thätigkeiten, wenn auch nicht ganz, doch theilweise fehlt. Dieses ist da der Fall, wo der Irre in selbstverschuldeter oder unverschuldeter Weise einer ungewöhnlichen krankhaften Herrschaft jener erwähnten instinctartigen Affecte unterworfen erscheint. Leider kann nämlich der Mensch die freie Herrschaft über seinen Körper vernachlässigen und den instinctartigen Affecten, welche die Natur vermittelst Sinneswahrnehmung in ihm erregt, in einem unrichtigen Maße verfallen. Jene instinctartigen Lebensäußerungen kann nämlich der Mensch durch die Kraft seines eigenen Willens vielfach hindern und beherrschen, indem er einestheils jene Sinneswahrnehmungen zu vermeiden trachtet, die solche unfreien Wirkungen hervorbringen, anderntheils die entstehenden unfreien Bewegungen immer mehr zu hemmen und zu beherrschen sich bemüht. Beides kostet einen fortgesetzten Kampf gegen die niedrige Natur, zumal da diese instinctartigen Erscheinungen für den Geist mehrfach mit der Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen in der Berührung mit der Außenwelt zusammenhängen. Dieser Kampf gegen solche Eindrücke wird daher schon an sich dem Geiste

unangenehm, während diese Eindrücke selbst mitunter angenehm sind und seinen eigenen Gelüsten dienen und schmeicheln.

Wir bemerken daher leider vielfach einen allmählichen Uebergang zwischen diesen unfreien Eindrücken und dem absichtlichen Eingehen des Willens auf diese Eindrücke. Der Zorn ist z. B. ebenfalls ursprünglich instinctartige Aufregung des Menschen, aber er geht rasch in den Dienst der Leidenschaften über und der Wille führt ihn zum Verbrechen. Aehnlich verhält es sich mit der sinnlichen Lust, während z. B. Schrecken und Ekel schwerlich an sich zu freiwilligen Fehlern werden. Nur mittelbar ist bei ihnen ein sittlicher Fehler möglich, durch Vernachlässigung ihrer Ueberwindung, wo sie der Pflichterfüllung hinderlich sind. Wie beim Thiere öftere Erregung oder Zurückdrängung einer bestimmten Wirkung des Instincts Verstärkung oder Abschwächung der betreffenden Reizbarkeit herbeiführt, so finden wir Aehnliches in diesem Gebiete beim Menschen. Auch bei ihm werden häufige Erregungen instinctartiger Affecte die Leichtigkeit des Eindruckes vermehren, sowie derselbe durch wiederholtes Bekämpfen zuletzt immer mehr verschwindet. Hier ist nur der Unterschied hervorzuheben, daß beim Thiere in beiden Richtungen nur fremde Gewalt der Natur oder der Dressur diese Wirkung haben kann, während der Mensch die geeigneten Mittel meist in der Gewalt seines eigenen Willens finden und anwenden kann. Vernachlässigt er jenen Kampf, den dieses nöthig macht, so gibt er sich träge und feige mit eigenem Willen immer mehr in die Sklaverei der Natur und ihrer Eindrücke. So wird er zuletzt dem Thiere ähnlich durch eigene Schuld, während er zur freien Selbstbeherrschung gelangen sollte, um edlere und höhere Zwecke zu verfolgen, als das niedrige Naturleben mit seinem Reize des Angenehmen und seiner Scheu vor dem Unangenehmen.

Diese Bemerkungen dienen uns als Uebergänge zur Besprechung des oben erwähnten vierten Grundes für einzelne Erscheinungen des Irrsinnes. Wir betrachteten bisher dieses Unglück nur so weit es entstehen kann durch fremde Störungen in den körperlichen Werkzeugen der Geistesthätigkeit. Allein dieses Uebel hat, wie oben als vierter Fall angegeben wurde, mitunter auch seinen Grund in der eigenen Thätigkeit des Geistes selbst, und zwar bald verschuldet und bald unverschuldet. Die Leidenschaften, welche mit den oft erwähnten instinctartigen Erscheinungen beim Menschen verwandt sind, wirken zerrüttend auf das Gehirn. Indem sie jene Entzündbarkeit dieses Or=

ganes für instinctartige Eindrücke und Aufregungen unnatürlich vermehren, bringen sie dort eine krankhafte Reizbarkeit hervor, die für den allerleisesten und entferntesten Eindruck zu großer Aufregung aufgelegt macht. Diese Störung des Gehirnes hat bei der Feinheit dieses Organes mitunter auch weitere Störungen für die Apperception und für andere Thätigkeiten im Gefolge, so daß voller Irrsinn entsteht. Die entfesselten Leidenschaften haben außerdem die traurige Wirkung, daß nicht nur äußere Gegenstände jene Aufregung des Gehirnes immer wiederholen, die eigene, vom Willen in Dienst genommene Einbildungskraft zwingt schon für sich allein hier ununterbrochen das Gehirn zur Wiederholung jener Vorstellungen, die den wilden Trieben entsprechen. Auch diese selbst geschaffenen Vorstellungen können dann in ähnlicher Weise instinctartige Erregungen bewirken, wie die Sinneswahrnehmung von Außen.

So waltet denn die Leidenschaft auch während der Ruhe von Außen im innern Gedankenleben thätig fort und wühlt ununterbrochen an der Zerrüttung des armen Gehirnes, welches ihr ruhelos und unaufhörlich zum Werkzeuge ihres unseligen Spieles dienen muß. Dabei wird zugleich das Gehirn mitunter auch für jene Functionen verdorben, die es für das niedere Leben des Organismus, dem Geiste unbewußt, regelmäßig zu vollführen hat. Störungen der Gesundheit, die hier in der Verdauung, im Blutumlauf u. s. w. erfolgen, können dann wieder rückwirkend das Gehirn für den Dienst des Geistes noch anderweitig verderben. Fixe Ideen, die der Leidenschaft entsprechen, Hallucinationen ähnlichen Sinnes, Wuthausbrüche der verschiedensten Art, werden so mit dem ohnehin schon verkehrten Denken und Begehren der Leidenschaft sich reichlich verbinden zu vollendetem Irrsinn.

In ähnlicher Art können Schrecken, Furcht, Kummer, übertriebene Geistesarbeit ohne Verschulden derartige Gehirnstörungen hervorbringen, bei welchen Anfang und Fortgang der Zerrüttungen für die Apperception, für unwillkürliche Bewegung und für krankhafte Aufregung instinctartiger Affecte mit dem beschriebenen Hergange verschuldeter Zerstörungen fast gleichen Weg zu gehen pflegen. In all' diesen Fällen ist die Aussicht auf Heilung weder auf alleinige Körperkur noch auf alleinige Beruhigung des Geistes zu bauen, sondern nur auf zweckmäßige Vereinigung beiderseitiger Heilungsversuche.

## §. 40.

## Kleinere Geistesstörungen. Abnahme des Gedächtnisses.

Phantasiren. — Rausch. — Schwärmerei. — Abnahme des Gedächtnisses. — Antheil des Gehirnes bei Reproduction der Vorstellungen.

Was von den Gründen des eigentlichen Irrsinnes bisher gesagt worden ist, das wird uns auch die Antworten an die Hand geben, die wir da schuldig sind, wo der Materialismus auf kleinere und vorübergehende Störungen der Geistesthätigkeit, welche Folge von Körpermängeln sind, für seine Behauptungen hinweist. So ist das Phantasiren der Fieberkranken nur eine theilweise und vorübergehende Erscheinung ähnlicher Art, wie der Irrsinn im Großen. Hebt sich hier der Krankheitszustand des Körpers, so verschwindet auch jene Störung des Gehirnes und mit ihr die Unordnung in den Aeußerungen des Geisteslebens.

Verwandt hiermit ist die Erscheinung des Rausches, wo vom Magen aus das Blut und das Gehirn vorübergehend in Unordnung gebracht werden. Auch hier verliert das Gehirn theilweise seine Fähigkeit, dem Geiste für die Apperception, für die Denkthätigkeit und freie Körperbewegung als brauchbares Werkzeug zu dienen, während zugleich dasselbe instinctartigen Eindrücken zugänglicher wird und sich so dem thierischen Zustande nähert. Es ist bekannt, daß die häufige Wiederkehr dieser Gehirnstörung endlich gerade in diejenigen Arten von Geistesstörung hinüberleiten kann, wo vor Allem jene instinctartigen Seiten thierisch vorherrschen, so daß das delirium tremens dann das Ende des Unglücklichen bildet.

Ueber die Visionen eigentlicher Schwärmer haben wir nur zu bemerken, daß dieselben, so weit sie nicht auf absichtlichem Betruge beruhen, eine Verwandtschaft einestheils mit dem Rausche und den Phantasien des Fieberzustandes, anderntheils mit der fixen Idee haben. Auch dieser Zustand hat die nämlichen körperlichen Gründe; jedoch ist hier der Unterschied zu bemerken, daß nicht sowohl äußere Einflüsse, als vielmehr eine von eigener Neigung oder Leidenschaft ausgehende und mit vielfachen Täuschungen verbundene unnatürliche Wiederholung ein und derselben Art von Vorstellungen im Gehirne bei dieser Erscheinung den Grund zur krankhaften Affection und Thätigkeit des Gehirns bildet.

Eine genaue Berücksichtigung alles dessen, was oben über den Irrsinn erklärt wurde, wird, wie gesagt, vollkommen die Mittel an die Hand geben, alle diese Erscheinungen klar und hinreichend aus den verschiedenartigen Störungen des Gehirnes als des Instrumentes der Seele zu erklären und alle materialistischen Annahmen und Folgerungen dabei als unbegründet erscheinen zu lassen.

Wir haben nun noch dem Materialismus genauer zu antworten, wo er sich zur Begründung seiner Behauptungen auf die Erscheinung beruft, daß bei zunehmendem Alter, sowie in Folge von gewissen Krankheiten, eine wesentliche Geistesthätigkeit, nämlich das Gedächtniß, eine offenbar nur von den hier vorkommenden Körpermängeln herrührende Abschwächung zeigt.

Auch diese Erscheinungen haben wir nur als Mangel zunächst im Werkzeuge des Geistes, nicht als Mangel im Geiste selbst anzusehen. Wir erinnern an unsere obige Erklärung der Gedächtnißthätigkeit. Soll der Geist seine Begriffe denkend gebrauchen, so muß er sie ja zuerst wieder in Vorstellungen, theils durch das Bild, theils durch die Sprache umsetzen. Hierbei muß ihm, wie oben bemerkt wurde, das Gehirn dienen. Alter und Krankheit stören nun erfahrungsmäßig nicht gleicherweise das ganze Gehirn in all' seinen reichen Functionen, wohl aber gerade jene Thätigkeit, die dem Geiste beim Umsetzen seiner Begriffe in Vorstellungen zu Gebote stehen muß. So erklärt sich einerseits die Erscheinung dieser Gedächtnißschwächen.

Aber auch noch einen andern Grund können wir hervorheben. Bei dem durch Alter geschwächten Gehirne ist schon gleich das erste Eintreten der Sinneswahrnehmungen selbst nicht mehr vollkommen, sondern schwach; daher treten die neuen Eindrücke der alten Tage von Anfang an nicht mehr so lebhaft vor den Geist, daß er sie, wie früher, frisch in klaren Begriffen in sich aufnehmen könnte und sie später nach Belieben vollkommen und leicht zu reproduciren vermöchte. Bei dieser Schwäche aller neuen Eindrücke verliert die Gegenwart für den Alten ihr Interesse um so mehr, als er eine reiche Vergangenheit besitzt und ungern die jetzige Abschwächung sich selbst und Andern eingestehen will. Daher beschäftigen ihn seine Gedanken in mühevoller Thätigkeit durch das mangelhafte und müde Gehirn oft so vollkommen mit der lieben Vergangenheit, daß er für die ohnehin nun matten Eindrücke der Gegenwart nur die allernothdürftigste Aufmerksamkeit behält. So erklärt sich auch die Erscheinung, daß die Alten so oft mit der Vollkommenheit ihres Ge-

dächtnisses prahlen, indem sie Erinnerungen aus früher Zeit mit großer Leichtigkeit und Lebendigkeit vorbringen, während sie des gestern Geschehenen sich nicht zu erinnern vermögen. Wie ein alter Klavierspieler, der viele Jahre lang in der Uebung nicht fortgeschritten ist, mitunter alte Tänze aus seiner Jugendzeit mit wunderbarer Geläufigkeit uns vorspielen kann, während er die leichtesten Dinge neu einzuüben unfähig ist, so vermag der Greis im ermatteten Gehirne nur noch jene tausendfach wiederholten Bewegungen mit Leichtigkeit hervorzurufen, in denen er Vorstellungen aus alter, lieber Zeit wiederholt.

Aus ähnlichen Gründen würde sich auch die Erscheinung erklären, daß mitunter Gehirnstörungen die merkwürdige Wirkung haben sollen, das Gedächtniß nur für *eine bestimmte Reihe* von Vorstellungen zu behindern. Es scheint, daß in dem wunderbar reich organisirten Gehirne entweder nicht alle Theile allen Arten von Vorstellungen dienen, oder daß für gewisse Reihen von Vorstellungen eigenthümliche Arten von Bewegungen im Gehirne erforderlich sind. So äußert sich denn die *theilweise* Schadhaftigkeit des Instrumentes dadurch, daß das Spiel immer nur an bestimmter Stelle mangelhaft erscheint, wie ein nur im Baß verstimmtes Klavier auch da nur das Spiel stört, oder wie die Steifheit einzelner Tasten nur bei Trillern und Läufen wesentlich hindert, während das übrige Spiel dabei noch ziemlich in Ordnung erscheinen mag.

## §. 41.

## Ueber den Traum.

Träume sollen ein vom Körper herkommendes Denken sein. — Grundlosigkeit dieser Behauptung. — Active und passive Seite der Träume. — Letztere nur bedarf unserer Erklärung. — Grund derselben in Bewegungen des Gehirnes zu suchen. — Verwandtschaft mit Sinnestäuschungen. — Eindruck derselben auf Instinct und Wille. — Behinderung der Körperbewegung durch den Schlaf. — Entstehen jener Bewegungen im Gehirn. — Natur des Schlafes. — Verwandtschaft der Träume mit unsern Sorgen und Leidenschaften. Physische Nebeneindrücke während der wachen Geistesthätigkeit wirken mitunter selbstständig im Traume nach. — Brustbeengungen als Ursache ängstigender Traumbilder. — Das Geheimniß des Traumes für den Materialismus nur noch unerklärlicher. — Angebliche Träume der Thiere.

Auch die *Träume* der Menschen und die angeblichen Träume der Thiere hat der Materialismus mitunter zur Vertheidigung seiner Ansichten angeführt. Wir sehen uns daher gezwungen, auch diese Erschei-

nungen, insoweit sie von den Gegnern des Spiritualismus herbeigezogen werden, einer genauern Betrachtung zu unterwerfen.

Man sagt: es ist Thatsache, daß rein körperliche Zustände Träume bewirken. Träumen aber ist Denken, mithin unterstützt diese Erscheinung die Annahme, daß überhaupt das Denken nur eine Thätigkeit körperlicher Organe sei. — Wir machen zuerst auf die Willkürlichkeit dieses Schlusses aufmerksam, dem alle logische Berechtigung fehlt. Könnte man die Thatsache beweisen, daß diese und jene bestimmten Körperaffectionen ganz regelmäßig auch immer nur diese und jene bestimmte Art von Träumen hervorriefen, so hätte man wenigstens den Boden gewonnen für die Behauptung, hier liege eine einfache Naturerscheinung vor, worin dieselben Kräfte unter denselben Bedingungen immer die gleiche Wirkung zeigten; allein wie weit ist man von diesem Nachweise entfernt! Dieselben Körperzustände, bei denen heute Träume eintreten, gehen morgen ohne Träume vorüber. Der eine Mensch wird unter diesen Umständen häufig zum Träumen kommen, während bei vielen andern unter denselben Umständen nie Träume eintreten; und wie unendlich mannigfaltig und verschieden sind bei jedem Menschen bei gleichen Körperzuständen die Traumerscheinungen! Nur die eine Thatsache wird als Erfahrung angenommen werden können, daß mitunter ein Mensch von lästigen Träumen überhaupt befreit werden kann durch Aenderung seines Körperzustandes, oder auch nur seiner Körperlage, und daß mithin irgend ein allgemeiner Zusammenhang zwischen den Körperzuständen und dem Entstehen mancher Träume überhaupt anzuerkennen ist. Allein die Wissenschaft ist noch weit entfernt davon, diesen Zusammenhang im Einzelnen genauer nachweisen zu können, und hier regelmäßig Ursache und Wirkung anzugeben.

Wir haben nun, um uns in dieser Betrachtung näher zurecht zu finden, in den Träumen zwei verschiedene Seiten zu unterscheiden. Es verhält sich nämlich der Geist bald a c t i v, bald p a s s i v beim Träumen. Wir sehen z. B. im Traume uns in einen Palast versetzt. Bei dieser Erscheinung sind wir uns völliger P a s s i v i t ä t bewußt, d. h. diese Anschauung ist unserem Geiste nicht von seiner eigenen Thätigkeit gekommen, sie ist ihm völlig fremd und also von irgend einer andern Ursache uns angethan. In Folge dieser passiv empfangenen Anschauung wird unser Geist dann weiter im Traume a c t i v, indem wir denkend die Pracht des Palastes, oder auch seine phantastische Sonderbarkeit und irgend einen dort vorkommenden tollen Widerspruch bei uns selbst über-

legen. Unser persönliches Verhältniß zu dieser Erscheinung ist weiterer Gegenstand activen Nachdenkens und bringt uns zu bestimmten, freigewählten Willensentschlüssen. Dieser ganze Hergang wird oft wieder durch allerlei passiv aufgenommene neue und himmelweit verschiedene Anschauungen durchkreuzt und verwirrt, aber überall unterscheidet sich dabei, wie gesagt, klar und deutlich jene active und passive Stellung unseres Geistes.

Nun bedarf es für den Spiritualismus keiner weitern Erklärung jener activen Seite des Traumes, denn diese steht den Erscheinungen im wachen Zustande ganz zur Seite und beweist gerade eine gewisse Unabhängigkeit des Geistes selbst und seiner eigentlichen Thätigkeit von dem Körperleben und der Sinneswahrnehmung. Nur jener passive Theil des Traumes bedarf dem Materialismus gegenüber einer nähern Erklärung. Woher, fragen wir, kommt eine solche, weder vom Geiste selbst, noch von der äußern Sinneswahrnehmung veranlaßte Anschauung? Sie muß offenbar zwischen dem Innern und dem Aeußern liegen und kann also nur im Körper ihren ersten Grund haben, da sie weder vom Geiste, noch von der Außenwelt her bewirkt ist. So viel geben wir dem Materialisten ruhig zu, ohne dabei im Entferntesten die Gültigkeit seiner oben erwähnten Folgerungen zu befürchten. Wo wird nun im Körper jene erwähnte Ursache der passiven Seite des Traumes zu suchen sein? Offenbar in irgend einer Bewegung des Gehirnes, die mit denjenigen Bewegungen Aehnlichkeit hat, welche in diesem Organe beim wachen Zustande durch irgend eine Sinneswahrnehmung hervorgebracht wird, wenn dem Geiste die Anschauung der Außenwelt, wie wir es oben erklärt haben, in der Wahrnehmung vermittelt wird. Kommen nun im Schlafe, wo die Sinnesthätigkeit ruht, von anderer Ursache her ähnliche Bewegungen im Gehirne vor, so wirken sie auf den Geist in der nämlichen Art, wie sonst die Bewegungen der wachen Sinneswahrnehmung, und vermitteln ihm neue Anschauungen und Begriffe mit mehr oder weniger Klarheit und Genauigkeit. Diese Art von Erscheinung hat einige Verwandtschaft mit den früher besprochenen ungewöhnlichen Fällen der Sinnestäuschungen beim wachen Zustande.

Solche passiv aufgezwungene unregelmäßige Anschauungen erregen alsdann jenes active Nachdenken, welches wir als die andere Seite des Traumes bezeichnen. Aber auch hier muß dem Geiste wieder das Gehirn dienen, damit er bei diesem Denken seine Begriffe in Anschauung und Sprache umsetzt, wie wir es oben beschrieben. Hier kann aber sehr

leicht das durch den Schlafzustand gelähmte Gehirn die Denkthätigkeit des Geistes erschweren, verwirren und unmöglich machen. Will der Geist im Traume Entschlüsse durch Körperbewegung ausführen, so ist ihm durch den Schlafzustand des Gehirnes die Macht ganz oder größtentheils benommen, die Bewegungsnerven nach seinem Willen in wirkliche Thätigkeit zu setzen. Wir fühlen mitunter im Traume das Qualvolle einer solchen fruchtlosen Geistesanstrengung. Wenn wir z. B., von Schrecken getrieben, im Traume eilen oder laufen wollen, so entsteht ein Gefühl, als ob die Glieder, ganz eigenthümlich beschwert, sich der Bewegung nicht fügen könnten. Wird unsere Anstrengung zur Ausführung von Körperbewegung bei solchen Träumen zu groß, so bricht die erzwungene Nervenaufregung den Schlaf und wir erwachen. Nur einzelne Körperthätigkeiten gelingen mitunter wirklich, da wo der Geist die Bewegungswerkzeuge mit größerer Gelenkigkeit beherrscht. Dieses ist bei den Sprachorganen der Fall, daher die Erscheinung, daß manche Menschen im Traume laut und deutlich, wenn auch mühsam, reden. Eigenthümlich ist es, daß nur aus der Region derjenigen Sinne, die hauptsächlich dem Denken dienen, Träume zu entstehen pflegen. Selten ist es, daß Träume des bloßen Geruches oder Geschmackes, oder auch des bloßen Gefühles vorkommen. Gesicht und Gehör sind vielmehr diejenigen Regionen, aus denen die Traumanschauungen durch das Gehirn dem Geiste vorgespiegelt werden, sowie diese Sinne auch im wachen Zustande die hauptsächlichste Vermittlung der Gedanken bilden.

Bei den Träumen können die unregelmäßigen Erregungen des Gehirnes und des Geistes ebenso gut wie bei der Sinneswahrnehmung mit Erregung der instinctartigen Affecte im Gehirn und der entsprechenden Leidenschaften im Geiste verbunden sein. Und dieses gerade mag im Gehirne neue Bewegungen vermitteln, die ebenfalls, ganz fremden Erregungen durch die Sinnesanschauung ähnlich, den ganzen Traum von Neuem verwirren.

Also in einer Bewegung des Gehirnes haben wir den Anfang des Traumes zu suchen, und können alsdann bei allen vorkommenden Erscheinungen dem Geiste seine vollständige Selbstständigkeit nicht in Zweifel ziehen. Fragen wir nun, woher denn die erwähnte Bewegung im Gehirne entstehe, so können dafür mehrfache Ursachen angenommen werden. Wie bei den besprochenen falschen Wahrnehmungen im Irrsinne kann eine unregelmäßige Erregung der Nerven unserer Sinnesthätigkeit solche Bewegungen hervorbringen, oder es kann im Gehirne selbst unmittel-

bare Erregung unregelmäßig entstehen. Für diese Erregung der Nerven und des Gehirnes mag der Grund in der Lage des Körpers, im äußern Druck auf eine bestimmte Stelle des Kopfes, in der ungleichen Vertheilung der Wärme, in unregelmäßigen Strömungen des Blutes gesucht werden, wie dieses alles beim gesunden Schlafe, durch die liegende Stellung, durch den Verdauungsproceß rc. gar leicht vorkommt, und um so mehr bei einer krankhaften Körperstörung.

Wenn man fragen will, warum wir denn dergleichen Unregelmäßigkeiten nicht auch im wachen Zustande erfahren, so erklärt sich dieses durch die Natur des Schlafes. Beim Thiere und beim Menschen hat der Schöpfer nämlich die Einrichtung getroffen, daß die eigentliche animalische Thätigkeit des Organismus, nämlich die Sinneswahrnehmung und die Spontaneität der Bewegung, in regelmäßigen Zwischenräumen aussetzt, damit inzwischen die vegetabilische Thätigkeit im Körper ungestört wirken könne. Bliebe das Thier in beständiger Sinneswahrnehmung und Bewegung, so würde dieses die Wiederherstellung der Körperkräfte und den nöthigen Stoffwechsel in den Werkzeugen der Sinne und der Bewegung unmöglich machen. Dieses periodische Aussetzen der Sinneswahrnehmung und Bewegung ist der Schlaf, der daher seinen Sitz gerade im Centralorgan der Sinneswahrnehmung und Bewegung, nämlich im Gehirne hat, und sich von dort auf die Nerven und die Sinnes- und Bewegungswerkzeuge ausdehnt. Mithin befindet sich das Gehirn während des Schlafes in einem veränderten Zustande. Es bietet dem Geiste keinen regelmäßigen Anlaß zur Thätigkeit, und dient ihm nicht, wie im gewöhnlichen Zustande, zum Hervorrufen von Bewegungen. Um so mehr hat der Geist alsdann ungestörte Gelegenheit, ungewöhnliche Erscheinungen im ruhenden Gehirne zu beachten. Im wachen Zustande wird durch die vorhandene regelmäßige Thätigkeit einestheils das Gehirn an sich viel weniger solchen ungewöhnlichen Eindrücken ausgesetzt sein, anderntheils wird der Geist dieselben, aufmerksam auf seine regelmäßige Thätigkeit, wo sie vorkommen, nicht genauer beachten. Aber noch ein anderer Umstand ist herauszuheben. Mit dem wachen Zustande ist für den Geist das zu seiner eigentlichen Thätigkeit im Kreise seiner Bestimmung nöthige klare Bewußtsein vom Wachsein immer ganz entschieden verbunden, während dasselbe im Traume wankend und unsicher wird. Daher könnte der Geist traumartige Erregungen, wenn sie ihn in wachem Zustande berühren würden, mit klarem Bewußtsein als das, was sie sind, unterscheiden; damit aber hört alles

Träumen auf, wenn man nicht ein gewisses hinbrütendes Phantasiren mit dem Traume auf gleiche Linie stellen will.

Wenn mitunter Träume mit den Sorgen, Leidenschaften und überhaupt mit der wachen Thätigkeit des Betreffenden verwandt erscheinen, so ist dieses nach unserer Erklärung sehr begreiflich. Die active Thätigkeit im Traume wird von selbst solche Verwandtschaft zeigen; die passive Seite aber hat dann hier in dem Umstande ihren Grund, daß die öftere Wiederholung bestimmter Vorstellungen im Tage gleichsam eine nachschwingende Bewegung in Nerven und Gehirn auch im Schlafe bewirkt. Dieses ist um so leichter der Fall, wenn gerade solche Vorstellungen unnatürlich oft und lebhaft in wachem Zustande sich wiederholen, die mit instinktartiger Erregung des Gehirnes und leidenschaftlichen Affecten des Geistes in Verbindung stehen. Mitunter erscheint ein solches Nachschwingen in den Nerven als eine mehr thierische Erscheinung mitten in der Geistesthätigkeit. Aus einem wichtigen Gespräche am Tage kehrt uns im Traume nur irgend eine ganz unbedeutende Nebenäußerung wieder. Das erklärt sich vielleicht in folgender Weise. Unser Gehörsinn nimmt an sich nur Töne auf, aber wir merken nicht auf diese rein physische Tonerscheinung, sobald wir aufmerksam nur mit den Gedanken beschäftigt sind, die durch diese Töne der Sprache vermittelt werden. Mitten in diesem Gedankengange wird ein unbedeutendes Wort zufälligerweise auffallend scharf im Klange hervortreten können, wo dann nur der rein physische Eindruck auf unsere Gehörsnerven und auf's Gehirn bei diesem einen Worte fremdartig ist, während dieses mit den Gedanken nichts zu schaffen hat. Dieser ungewöhnliche physische Eindruck jenes Wortes bewirkt daher ausnahmsweise in den davon berührten Nerven oder im Gehirne das erwähnte Nachschwingen für den Traum, während wir im wirklichen Gespräche jenen Eindruck, vertieft in die Gedanken der Rede, unbeachtet vorübergehen ließen.

In ähnlicher Weise dürfte sich die Erscheinung erklären, daß unbedeutende Nebenumstände dessen, was wir am Tage Merkwürdiges gesehen haben, mitunter im Traume allein wiederkehren. Diese Erscheinung hat Verwandtschaft mit der bekannten Thatsache, daß in dem Augenblicke wichtiger Erlebnisse, wo Leid, Sorge, Schrecken oder Freude in raschem Andrange unsern Geist ganz in Anspruch nehmen, mitunter ganz fremde Kleinigkeiten, auf welche in solchen Augenblicken zufällig unser Blick ruht, sich klar und genau der Erinnerung eingraben. Man behält es unauslöschlich im Sinne, wie dort die Geräthe der Stube stan-

den, oder wie die Grashälmchen und Steinchen am Boden aussahen, als uns ein folgenschweres Ereigniß traf.

Noch auf eine andere Art von Traumerregungen haben wir hinzuweisen. Wir wissen, daß mehrere Affecte des Geistes, namentlich Schrecken und Beängstigung, mit instinctartigen Körpereindrücken und Bewegungen regelmäßig verbunden erscheinen. Unwille des Geistes bringt im Körper das Blut in Wallung und die Nerven in's Zittern. Angst des Geistes beengt im Körper Brust und Athem u. dgl. Die Sinneswahrnehmung wirkt hier, wie wir bereits oben bemerkten, in zwei Gebieten zugleich. Sie bringt zunächst rein körperlich wirkend vom Gehirn aus jene physiologischen Erscheinungen im Leibe hervor, die wir als Wirkungen des Instinctes kennen, während sie zugleich dem Geiste die Idee des betreffenden Schrecknisses gibt. Hier steht Eines mit dem Andern in einer eigenthümlichen Verbindung. Daher kann einestheils bei unserem selbstständigen Denken mitunter die Erscheinung vorkommen, daß die Lebhaftigkeit einer von unserm Geiste hervorgerufenen Vorstellung beängstigender Art für sich allein schon hinreicht, um zugleich ein ähnliches beengendes Gefühl im Körper hervorzurufen, wie der wirkliche Anblick des Schrecknisses selbst. Denken wir uns recht lebhaft eine ärgerliche Scene, so steigt uns dabei das Blut in's Gesicht. Aehnlich verhält es sich, wie wir Alle wissen, mit dem Aufsteigen von Vorstellungen, die Ekel, Abscheu, Lust 2c. zum Gegenstande haben. Dieser ganze Hergang kommt von dem Umstande her, daß eben die Reproduction der Vorstellungen aus unserm Gedächtnisse vom Geiste durch eine eigenthümliche Erregung des Gehirnes vollführt wird, wie wir dieses oben besprachen. Mit der Erregung des Gehirnes in der Reproduction der Vorstellung erregen sich nun dort zugleich jene Wirkungen des Instinctes, die den Körper weiterhin unwillkürlich bewegen. Die umgekehrte Erscheinung findet sich nun bei der in Rede stehenden Art von Träumen. Beengungen der Brust z. B., die im Schlafe durch Lage, gestörte Verdauung und ähnliche Ursachen von Außen her veranlaßt sind, gleichen mitunter genau jenen Beengungen, die von Beängstigung herzukommen pflegen, und wirken daher ähnlich auf das im Schlafe ruhende Gehirn. Dort ergibt sich alsdann passiv der Anlaß, daß dem Geiste irgend eine, der Angst verwandte, Erscheinung als Schrecknis vorgespiegelt wird. Aehnliches finden wir in den Gebieten anderer Affecte.

Die gegebenen Andeutungen werden immerhin genügen, um zu zeigen, wie wenig bei genauer Betrachtung der Sachlage der Materialismus

irgendwie das Recht beanspruchen kann, uns um der Träume willen für unvernünftig zu erklären, wenn wir an die Selbstständigkeit der Seele glauben und nicht dem Thiere gleichgestellt werden wollen. Seine höchst allgemein gegriffenen Bemerkungen: Träume zeigten, daß Körperzustände Denken hervorbringen könnten, sind nicht geeignet, die Selbstständigkeit und persönliche Thätigkeit des Geistes auch im Hergange der Träume selbst zu verdunkeln. Wenn auch immerhin der Traum in mehreren Beziehungen der menschlichen Forschung Schwierigkeit bietet, so ist diese Schwierigkeit für die materialistische Anschauung nur vergrößert. Während wir die active Seite des Traumes ganz leicht begreifen und die passive durch das Gehirn als Werkzeug des Geistes vollkommen genug begründet sehen, kann die materialistische Anschauung im Traume nie jene Regelmäßigkeit nachweisen, durch welche allein sie sich vertheidigen könnte.

Aber man behauptet, auch das Thier habe seine Träume, und zeige sich daher auch hierin als dem Menschen qualitativ gleich und nur quantitativ verschieden. Wir müssen zuerst darauf hinweisen, daß für die oft wiederholte Behauptung: auch die Thiere hätten ihre Träume, nur sehr wenige Thatsachen und diese nur als schwache Wahrscheinlichkeitsgründe angeführt werden können. Die reiche Phantasie des Jägers weiß freilich oft gar genau die Träume seines im Schlafe knurrenden Jagdhundes auszulegen. Mitunter nämlich zeigt sich hier eine Unruhe im Schlafe, einzelne Bewegungen erfolgen und zuletzt erwacht das Thier im plötzlichen Ausbruche unerklärlichen Zornes. Man sagt nun: der Hund hat einen Angriff geträumt. Wir dürfen das Träumen des Hundes vollständig zugeben, und können dasselbe hinreichend erklären, ohne bei diesem Thiere Gedanken, Erinnerung, Willen, oder auch irgend eine menschenähnliche Art von denkender Traumthätigkeit zugeben zu müssen. Erinnern wir uns nur an die früher gegebene Erklärung von der zwingenden Einwirkung der Dinge auf den Instinct der Thiere vermittelst ihrer Sinneswahrnehmung. Alle Bewegungen der Thiere, wie sie zur Erhaltung und Abwehr nöthig sind, sind dem Instincte unmittelbar durch die Sinneswahrnehmung so aufgezwungen, wie beim Menschen das Husten, das Niesen, die Bewegung des Schreckens, wie die feinern Bewegungen in den Speicheldrüsen bei Ekel oder Appetit, wie die ersten Regungen des Zornes, der Furcht, des Schmerzes u. s. w. Bei allen diesen ist das thierische Gehirn der eigentliche Sitz dieser Erscheinungen, die mit einer wunderbaren Mannigfaltigkeit hier über alle Lebens-

functionen des Thieres ermöglicht sind, während sie beim Menschen nur in einigen wenigen untergeordneten Erscheinungen vorkommen. Möglich erscheint es daher, daß auch beim Thiere während des Schlafes unregelmäßige Bewegungen des Gehirnes, ähnlich der Erregung der wachen Sinneswahrnehmung, vorkommen, und dann gerade wie diese den Instinct zu Bewegungen zwingen. Die Ungelenkigkeit des Gehirnes im Schlafe macht oft diese Bewegung unmöglich, schwächt sie mitunter, steht aber doch in andern Fällen ihrem Ausbruche nicht im Wege. So erklärt sich vollständig der Traum der Hunde als thierische, nicht geistige Erscheinung, die nur durch die Phantasie des Beobachters mißdeutet werden kann.

## §. 42.

### Körperliche Abzeichen geistiger Eigenthümlichkeiten.

Der Einfluß des Körpers auf den Geist ist nie zu vergessen. — Die Phrenologie vom Materialismus mißbraucht. — Ihr wirklicher Werth. — Physiognomik. — Ihr richtiger Gebrauch. — Häufige Irrungen. — Temperamente. — Aeußeres Abbild derselben in der Körpergestaltung. — Die Farbe der Haut, der Haare und der Augen in ihrer Verbindung mit dem Nerven- und Hirnsystem.

Beim strengen Festhalten des Spiritualismus kommt es uns dennoch nicht in den Sinn, die vielen Wechselbeziehungen zu übersehen oder gar zu läugnen, welche zwischen dem Körper und dem Geiste beim Menschen hervortreten. Nicht nur für die richtige Auffassung des Menschen überhaupt, sondern auch für die gerechte und billige Beurtheilung der Menschen und ihrer Lebensweise im Einzelnen ist die Beachtung der Wechselbeziehungen zwischen Geist und Körper von großer Wichtigkeit. Wie schon die Besprechung der Geistesstörungen es begreifen läßt, welch' schweres Gewicht die Last des Körpers und seiner Mängel in die Beurtheilung der Geistesthätigkeit der Menschen hineinwirft, so dürfen wir es nie vergessen, daß auch im normalen Zustande der menschliche Geist durch die Bande, die ihn an den Körper knüpfen, vielfach auch in seinen eigentlichen Lebensfunctionen beengt ist. Hiezu kommt noch der Umstand, daß der Körper bei der Vermittlung zwischen dem in ihm eingeschlossenen Geiste und der Außenwelt zugleich für den Geist selbst die nächste Ursache der darum so genannten sinnlichen Freude und mehr noch des sinnlichen Schmerzes wird. Dadurch wird der Wille vielfach in die Lage kommen, daß diese Einflüsse sinnlicher Freude und sinnlichen Schmerzes störend, wenn auch nicht zwingend, in die Wahl seiner freien

Thätigkeiten eingreifen. Wie sehr ist z. B. das, selbst von kleinem, aber dauerndem Schmerz herrührende, Mißbehagen geeignet, die Seelenthätigkeit des Menschen zu verstimmen. Ebenso wird das Wohlbehagen sinnlicher Freude oft dauernd die Richtung der Geistesthätigkeit bestimmen und verderben, so daß der Mensch mitunter gegen alle bessere Einsicht dem sinnlichen Reize folgt, obwohl er dabei durchaus nicht seine Freiheit wirklich verloren hat. Welch' ein wunderbares Wirrsal von geheimnißvollen Erscheinungen liegt dort erfahrungsmäßig im Menschenleben vor unsern Blicken!

Während wir die scharfe Unterscheidung dessen, was im Körper, als im Instrumente des Geistes, seinen Grund hat, vom Geiste selbst und seiner eigentlichen Thätigkeit genau festhalten müssen, um für die Beurtheilung der Erscheinungen das richtige Licht zu gewinnen, veranlaßt der Materialismus hier große Verwirrung, indem er Alles dem Körper zuschreiben will. Nicht nur werden dabei alle Grundlagen der Moral und der sittlichen Ordnung der Gesellschaft ruinirt, sondern auch die vorliegenden Erscheinungen selbst bringen jeden Augenblick für diese materialistische Erklärung Hindernisse, wodurch sie auf Widersprüche gerathen muß. Um daher dem Materialismus auf allen seinen Wegen nachzugehen, erinnern wir noch weiter daran, daß derselbe auch die Thatsachen der Phrenologie, der Physiognomik und der äußern Abzeichen der Temperamente für seine Zwecke auszubeuten versucht hat. Es wird daher nicht überflüssig sein, auch auf diese Punkte hier näher einzugehen.

Es ist bekannt, daß gegen Ende des vorigen Jahrhunderts der Wiener Arzt Gall großes Aufsehen dadurch erregte, daß er in den Erhabenheiten und Vertiefungen am Schädel der einzelnen Menschen eine große Verschiedenheit entdeckte, und nun aus der Größe dieser einzelnen Erhabenheiten auf Geisteseigenthümlichkeiten der betreffenden Person auffallend richtige Schlüsse zog. Diese vielfach angefochtene Lehre von der Schädelbeobachtung, die man mit dem unrichtigen Namen Phrenologie benannt hat, ist in neuerer Zeit wieder in starke Aufnahme gekommen. Allein einen eigentlichen Fortschritt in ihr, über die scharfsinnigen Beobachtungen und geistreichen Combinationen ihres ersten Erfinders, Gall, hinaus, möchte man schwerlich nachweisen können. Der Materialismus hat hieraus die Folgerung ziehen wollen: wenn bloße Eigenthümlichkeiten des Gehirnes also mit naturwissenschaftlicher Sicherheit die Eigenthümlichkeiten des Erkennens, Empfindens und Wollens anzeigen, und den

Lebenslauf in Wissenschaft und Kunst, in Tugend und Laster strenge voraussagen lassen, so ist dieses nur ein offenbarer Beweis dafür, daß nur das materielle Gehirn selbst mit seinen rein organischen Kräften das denkende, wollende und empfindende Ich im Menschen ist. Es ist hier unsere Aufgabe nicht, die phrenologische Lehre selbst einer eigentlichen Kritik zu unterwerfen. Nur darauf haben wir einzugehen, daß sie den Materialismus in der That nicht unterstützen kann. Am besten spricht sich hierüber, was freilich nicht überall bekannt ist, Gall selbst aus. Ebenso sagt ein in neuerer Zeit hervorragender Phrenologe ganz richtig: Diese Wissenschaft läßt an sich die Frage des Materialismus ganz unberührt und unbeantwortet. In der That können wir alle Thatsachen der Schädellehre ruhig zugeben, und es kann dabei der Spiritualismus recht wohl bestehen; ja derselbe erleichtert sogar wesentlich die Erklärung. Es mag nämlich wirklich wahr sein, daß eine größere Erhabenheit an einer bestimmten Stelle des Schädels eine größere Entwickelung der dortigen Stelle des Gehirnes erkennen läßt, obwohl man dieses theilweise bestreiten kann. Es mag ferner zugegeben werden können, daß der Schluß erlaubt sei: diese größere Entwickelung jener Stelle des Gehirnes deute auf eine vollkommenere Fähigkeit dieses Organes für irgend eine bestimmte Seite seiner Function. Ein colossaler Arm und eine große Faust zeigen ja gewöhnlich, dem entsprechend, bedeutende Kraft. Freilich würde man unrichtig schließen, indem man die ähnliche Behauptung wagte: ein großer Mund sei auch ein beredtsamer Mund, große Ohren ausgezeichnete musikalische Ohren und große Augen Künstleraugen. Mit demselben Rechte darf man gewiß auch den Schluß bestreiten, daß die bloße Erkenntniß der hervorragenden Größe irgend eines Gehirntheiles zur Annahme höherer Befähigung dieses Theiles im genannten Organe berechtige. Allein bei allem dem dürfen wir es der Schädellehre immerhin zugeben, das manche Beobachtungen ihre Schlüsse rechtfertigen.

Was allein wird nun aus diesem Zugeständniß folgen? Offenbar nur höchstens eine genauere Kenntniß einzelner Vollkommenheiten oder Mängel des Gehirnes und also des Werkzeuges der Geistesthätigkeit. Solch' eine Verschiedenheit in der Vollkommenheit des Werkzeuges wird dann fernerhin einen wesentlichen Einfluß beim Hervortreten der Geistesthätigkeiten zeigen, aber sie wird uns bei der Beurtheilung der eigentlichen Fähigkeiten des Geistes selbst eher stören und irreleiten, als erleichtern. Wenn verschiedene Orgelspieler auf ganz verschiedenen

Instrumenten spielen, von denen einige sehr vollkommen, andere sehr geringfügig, wieder andere theilweise sehr gestört, theilweise ausgezeichnet sind u. s. w., so wird die Beurtheilung der wahren Befähigung der Spieler dadurch bedeutend erschwert werden, zumal wenn sie alle sehr verschiedene Stücke, die einen Schwieriges, die andern Leichtes, auszuführen haben. Gerade so steht es für die Phrenologie mit ihrer Beurtheilung der eigentlichen Geistesfähigkeiten der verschiedenen Personen. Diese Wissenschaft könnte, wenn sie wirklich correct spräche, statt ihrer bis heute hergebrachten vagen Aeußerungen über „Diebessinn", „Kinderliebe", „Ehrfurchtssinn" u. dgl. höchstens sagen, ob ein Mensch für diese oder jene Arten von Sinneswahrnehmung nicht nur in den einzelnen Sinneswerkzeugen, sondern auch in der betreffenden Einrichtung des Gehirnes gut oder schlecht organisirt sei. Sie hat also den Vorzug, daß sie die Beobachtung der Mittel unserer Apperception weiterführt, als die bloße Untersuchung der eigentlichen Sinneswerkzeuge des Auges, des Ohres &c. bei dem Individuum. Auch könnte es später dieser Wissenschaft gelingen, in einzelnen Gehirntheilen, soweit der Schädel dieselben offenbart, den Sitz jener instinctartigen Affecte zu entdecken, die, wie wir früher schon gesagt haben, allerdings ihren Sitz gerade im Gehirne haben müssen. Auch hier könnte dann reiche Beobachtung es bestätigen, daß die Größe des betreffenden Gehirntheiles ein Zeichen der Größe jener animalischen Anlage sei.

Die Phrenologie trifft leider nur gar zu oft den Sachverhalt des wirklichen Seelenlebens einzelner Menschen, wenn sie kühne Schlüsse über den Lebenslauf, die Neigung, die Beschäftigung und die Brauchbarkeit und Unbrauchbarkeit in diesen und jenen Dingen auf ihre bloße Schädelbeobachtung baut. Wir sagen leider, denn wir dürfen nämlich dabei nicht vergessen, daß bei weitem die meisten Menschen in ihrem Begehren, Thun und Lassen, ja in der Wahl und Ausführung ihrer ganzen Lebenseinrichtung sich durchweg nur von ihren Affecten ziehen lassen, statt dieselben zu beherrschen. Was daher von Lebensthätigkeit dem Geiste leicht wird, vermöge jener Anlage in seinem Werkzeuge, dem Gehirne, darauf geht er gerne ein, und was ihm erschwert ist durch jenes Werkzeug, dem weicht er aus. Mühe und Anstrengung sind dem Geiste unangenehm, während leicht zu erringende Erfolge seinem Stolze schmeicheln. Auf diese Weise hat die Phrenologie nur gar zu oft recht, wenn sie den ganzen Effect des Spieles durchschnittlich nach ihrer Kenntniß des Instrumentes zu prophezeien wagt, da nur ausge-

zeichnet gute und ausgezeichnet schlechte Spieler ihre eigene Fähigkeit beim Spiele mehr bemerken lassen, als den Werth oder den Unwerth des jedesmaligen Instrumentes. Die Welt aber ist eben nur voll von Mittelmäßigkeiten.

Wir sehen, wie auf diese Weise die Phrenologie als Beobachtung des Werkzeuges der Seele nicht nur unangefochten bleiben mag, sondern sogar von practischem Werthe sein dürfte. Gerade unsere Annahme der Selbstständigkeit des Geistes wird dieser Wissenschaft nicht nur allen wirklichen Werth lassen, sondern sie erleichtert derselben wesentlich die Erklärung all' derjenigen Erscheinungen, welche den unmittelbaren phrenologischen Beobachtungen widersprechen, da ja gerade unsere Annahme dieselben auf die freie, nie strenge vorauszubestimmende Thätigkeit des Geistes zurückführt. Sollen wir an einem fremden Orte einen uns unbekannten Spieler auf der Orgel hören, so sagt uns vielleicht irgend Jemand Unangenehmes voraus, weil er den schlechten Zustand des dortigen Orgelwerkes vorausuntersucht hat, und dennoch finden wir zuletzt das Spiel höchst interessant, weil der Künstler es verstanden hat, die Mangelhaftigkeit des Werkes durch die Vollkommenheit des Spieles zu verdecken und zu ersetzen. Würde es sich dagegen um das Anhören einer rein mechanischen Drehorgel handeln, so würde sicher die Behauptung dessen sich rechtfertigen, der uns unangenehmes Spiel vorhersagte, nachdem er den schlechten Zustand des Werkes vorher untersucht hat. So wird auch der Materialismus gerade an der Phrenologie zu Schanden, obgleich diese in manchen Fällen denselben zu rechtfertigen scheint; die vielen Ausnahmen sind eben nicht zu erklären. Wenn ja die Phrenologie beweisen soll, daß eben nur das Gehirn das denkende, wollende und empfindende Ich in uns sei, so müßte auch bei richtig beobachteter Eigenthümlichkeit des Gehirnes immer der Ausspruch des Phrenologen zutreffen. Mit derselben Naturnothwendigkeit, durch welche überall in der Materie gleiche Ursache gleiche Wirkung hervorbringt, müßte die gleiche Eigenthümlichkeit des Schädels überall die gleichen Lebensäußerungen, Kenntnisse, Tugenden und Laster hervorbringen. Also nur die Annahme der Selbstständigkeit des Geistes läßt jene Ausnahme begreifen, zu deren Erklärung der Materialist nur den einen Ausweg hat: sich hinter die bisherige Unvollkommenheit der Wissenschaft zu flüchten.

In ähnlicher Art, nur mit geringerer Zuversicht, kann der Materialismus auf eine andere Wissenschaft sich berufen, welcher man den Namen Physiognomik gegeben hat, und wir müssen auch hierauf mit einigen

Worten eingehen. Urheber dieser Wissenschaft, welche heutigen Tages keine besondern Vertreter mehr hat, ist der bekannte schweizerische Prediger Lavater, der gegen Ende des vorigen Jahrhunderts damit ziemliches Aufsehen erregte. Freilich kam es diesem frommen Manne noch weniger als dem obengenannten Gall in den Sinn, mit seinen Bestrebungen den Materialismus zu unterstützen.

Diese Physiognomik besteht darin, daß aus der Verschiedenheit der Gesichtszüge der Menschen Aufschlüsse über deren intellectuelle und moralische Anlage und Lebensweise gesucht werden.

Wir stellen nun auch hier die Thatsache nicht in Abrede, daß solche Schlüsse vielfach zutreffen, während sie immerhin die größte Vorsicht verlangen, um nicht mitunter sehr ungerecht und frevelhaft zu werden. Offenbar wird es der Physiognomik schwerer, als der Phrenologie, sich in Acht zu nehmen vor Täuschungen durch vorübergehende Eindrücke. Die Gesichtszüge sind nicht so fest und unwandelbar, wie jene Schädelerhebungen. Das Mienenspiel und der tägliche Wechsel verschiedener Art machen es mitunter schwer, die wahren und bleibenden Formen der Gesichtszüge des Individuums von bloß vorübergehenden Veränderungen richtig zu unterscheiden. Dagegen hat die Physiognomik ihrerseits vor der Phrenologie den Vortheil, daß das Feld ihrer Beobachtungen vielseitiger und reicher ist, denn sie kann, neben der Form der Gesichtszüge, Farbe und Mienenspiel in den Kreis ihrer Beobachtungen und Vergleichungen hineinziehen. Sie hat ferner für ihre Beobachtung die beständig offene Gelegenheit, denn man sieht das Angesicht der Menschen ja unmittelbar, während die Schädelerhebungen dem Auge völlig verhüllt bleiben, und nur durch ein selten mögliches, eigens vorgenommenes Befühlen der Köpfe stattfinden kann. Ein weiterer Vortheil der Physiognomik vor der Phrenologie besteht darin, daß sie neben den angeborenen Eigenthümlichkeiten der Menschen auch deren später erst eingetretene Vorzüge und Mängel auf der Tafel ihrer Beobachtungen deutlicher verzeichnet sieht. Freilich können die phrenologischen Eigenthümlichkeiten mitunter ebenfalls nicht angeboren, sondern erst durch spätere Geistesthätigkeit entstanden sein. Der eine Arm des Glasschleifers wird bekanntlich durch die beständige Anstrengung beim Umdrehen der Scheibe allmählich dicker und stärker, als der andere Arm, dem solche Uebung fehlt. Ich kann mir ja denken, daß in ähnlicher Art einseitige Geistesthätigkeit, besonders immer wiederkehrende Erregung ein und desselben Affectes oder ungewöhnlich anhaltende Uebung irgend einer einzelnen

Sinneswahrnehmung allmählich eine Vergrößerung der hierbei thätigen Theile des Gehirnes veranlassen und in Folge dessen nachträgliche Schädelerhebungen bewirken.

Nachdem wir diese Vortheile und Nachtheile der Physiognomik herausgehoben haben, fragen wir nach dem Grunde ihrer etwaigen Berechtigung, um darnach dem Materialismus zu antworten. Die Erfahrung bestätigt es, daß zwischen gewissen Eigenthümlichkeiten des Gehirnes und der Nerven einerseits und der äußern Körpergestalt andererseits ein ziemlich regelmäßiger Zusammenhang beobachtet werden kann. Dabei kommt vor Allem das Angesicht in Anschlag, und hierbei nicht nur die Form und Größe der einzelnen Theile und des Ganzen, sondern auch die Farbe, besonders die Farbe der Augen und der Haare. Die Physiognomik hat also, was mancher Anhänger dieser Wissenschaft durchaus nicht weiß und nicht bedenkt, bei ihren Beobachtungen und Vergleichungen in der That wirkliche äußere Abzeichen verborgener Eigenthümlichkeiten des Gehirnes zum Gegenstande und ist in soweit nicht ohne Berechtigung, trotz aller Gefahr des Irrthums und Mißbrauches. Aber ebenso, wie die Schädellehre, kann sie jedenfalls nur auf Eigenthümlichkeiten des Gehirnes und der Nerven, nicht aber auf die wirkliche Beschaffenheit des Geistes direct hinweisen. Allein wie wir bereits oben sagten und wie schon der hl. Thomas von Aquino vor vielen Jahrhunderten gelehrt hat, leben die meisten Menschen mehr nach dem Zuge ihrer Affecte, als nach freier Selbstbestimmung. Daher wird die Physiognomik wie die Phrenologie nur zu oft die wirkliche Seelenlage treffen, sobald sie nur richtig die vorfindlichen Eigenthümlichkeiten des Gehirnes beim Individuum erkannt hat. Dieses wird ihr um so leichter, als auch die Geschichte des Seelenlebens auf dem Angesichte ihre Spuren neben und über die Spuren der vorhandenen Naturanlagen einzuschreiben pflegt. Aenderungen des Gehirnes, durch bestimmten Gebrauch desselben, von Seiten der Affecte, der Sinneswahrnehmung und auch des freien Willens spiegeln sich meist rasch und deutlich in den Gesichtszügen ab, wenn auch das vorübergehende Mienenspiel und mitunter bewußtes Beherrschen der Gesichtszüge die Beobachtung wesentlich erschweren.

Der Materialismus hat hier offenbar noch weniger Recht, als alleinige Erklärung dieses Sachverhaltes gelten zu wollen, als bei der Phrenologie. Hier würden ihm nämlich die zahllosen Ausnahmen noch stärker entgegentreten, indem sie überall das Walten einer Freiheit be-

weisen, welche beim Wirken bloßer Naturkräfte unmöglich ist. Schon Lavater selbst hat seine Wissenschaft oft genug durch die unglücklichsten Fehlgriffe lächerlich gemacht. Gewerbmäßige Verbrecher erklärte er mitunter nach seinen Regeln, trotz seiner reichen Erfahrung, für höchst ehrenwerthe Menschen; bornirte Leute sah er zuweilen als geistreich an, während er langbewährte Ehrenmänner für schlecht und große Genies für stumpfsinnig gelten ließ, wo man ihn auf die Probe stellte. Wenn wir die äußere Gestalt eines Klaviers, seinen altmodischen Kasten und seinen ausgespielten Zustand angesehen haben, so können wir in der Regel ziemlich genau vorhersagen, daß der Gesellschaft kein Vergnügen bevorsteht, wenn sich ein gewöhnlicher Spieler auf diesem Instrumente vernehmen lassen will, um so mehr, wenn der Betreffende zum Ueberflusse auch noch eine fremde und schlechte Brille für den Anblick eines undeutlichen Notenblattes anwenden müßte. Was wir hier vom Spiele voraussagen können, beruht allerdings nicht einmal auf genauerer Anschauung des inneren Zustandes dieses Instrumentes. Bloß die äußere altfränkische und abgenutzte Erscheinung ist das ganze Feld unserer Beobachtung, und diese dennoch der Boden meist richtiger Vorhersagung, weil wir aus vorhergegangenen Erfahrungen sicher genug wissen, daß in einem solchen dünnbeinigen Kirschbaumkasten mit schwarzer Tastatur kein tüchtiges Werk vorhanden sein wird. Dürften wir nun wohl aus dem erwähnten Vorfalle logisch schließen: also ist alle Musik, alle Befähigung des größten Virtuosen, jeder erhabene Gedanke Beethovens und dieß Genie selbst nichts Anderes, als ein seltsames, mehr oder weniger glückliches Zusammentreffen von Holz, Metall, Elfenbein, Leder und allenfalls noch Brillenglas und Dinte; alles Uebrige, Genie, Kunst, individuelle Geistesbefähigung u. s. w., muß dabei völlig vergessen und geläugnet werden? Gleicht aber solch' ein wunderlicher Schluß nicht gerade ganz genau der Logik des Materialismus, wenn dieser behauptet, den Geist läugnen zu müssen wegen der Thatsache, daß Mängel und Vorzüge, die man mittelbar am Werkzeuge des Geistes beobachten kann, ihm hinreichen, um, auf Erfahrungen gestützt, mitunter Richtiges über das Hervortreten der Geistesthätigkeit vorauszusagen?

An die Besprechung der beiden vorerwähnten Wissenschaften knüpfen wir als Schluß eine Bemerkung über die Verschiedenheit der Temperamente der Menschen an; denn auch diese Erscheinung wird ja mitunter zur Rechtfertigung des Materialismus angeführt. Man pflegt bekanntlich vier Haupttemperamente zu unterscheiden: das cholerische, das

sanguinische, das melancholische und das phlegmatische. Die Verschiedenheit in der Erregbarkeit von Außen und in der Thätigkeit im Innern bildet den Grund dieser Unterscheidung. Die Temperamente hängen also einestheils mit der Erregbarkeit des Gehirnes durch die Sinneswahrnehmung von Außen und mit der Stärke der Entzündbarkeit des Gehirnes im Affecte zusammen. Starke Erregbarkeit von Außen, verbunden mit starker Thätigkeit von Innen, bildet das cholerische Temperament; starke Erregbarkeit von Außen, verbunden mit schwacher Thätigkeit im Innern, bildet das sanguinische; schwache äußere Erregbarkeit bei starker innerer Thätigkeit das melancholische, und schwache Erscheinung auf beiden Seiten das phlegmatische Temperament.

Offenbar sind hier angeborene Eigenthümlichkeiten die Hauptsache der Verschiedenheit; allein diese Eigenthümlichkeiten können sich vortheilhaft und nachtheilig ändern, vermehren und vermindern durch die Lebensart. Auch dieses kann wieder theils von unwillkürlichen Umständen, theils von eigener Willensthätigkeit oder Schwäche herrühren. Daneben aber soll keineswegs vergessen werden, daß der Temperamentsunterschied nicht allein im Gehirne liegt, sondern auch auf wirklicher Verschiedenheit der Geister beruht. Als Naturanlagen haben die Temperamente zunächst im Gehirn und Nervensystem den Sitz ihres körperlichen Unterschiedes; aber, wie wir schon erwähnten, hat der Wille darauf seinen Einfluß in der Entwickelung. Soferne sie auf Eigenthümlichkeit des Gehirnes und der Nerven beruhen, ist es uns erklärlich, wenn diese Unterschiede sich ebenfalls in der äußern Körpergestalt erfahrungsmäßig ankündigen. Daher verrathen sie sich auch fernerhin in Körperhaltung und Bewegung. Dieß letztere ist auch da der Fall, wo die Willensthätigkeit oder Willensschwäche das Temperament beeinflußt. Es ist daher begreiflich, wie wir bei reicher Beobachtung zu größerer Menschenkenntniß gelangen, wenn wir auf diese Zeichen des Temperaments genau genug zu achten verstehen. Solche Beobachtungen, noch verbunden mit richtig angewendeter Physiognomik und Phrenologie, könnten zuletzt sehr reichen Erfolg haben. Die Physiognomik ist beim Unterschiede der Temperamente durch die Beobachtung betheiligt, daß gerade die in Rede stehenden Eigenthümlichkeiten des Gehirnes erfahrungsmäßig sich besonders in der zusammenhängenden Verschiedenheit der Farbe von Haut, Haar und Auge bei den einzelnen Menschen anzeigen. Weiße Haut, helles Haar und blaue Augen deuten in ihrer Vereinigung auf ein ganz anderes Temperament hin, als dunkle Haut, schwarzes Haar und braune Augen.

Es wird nicht nothwendig sein, weiter zu beweisen, daß der Materialismus kein Recht hat, uns auf Grund dieser Thatsachen zwingen zu wollen, daß wir im Namen der Vernunft den Gedanken an das Dasein eines selbstständigen Geistes aufgeben müssen. Die äußere Körpergestalt kündigt uns Eigenthümlichkeiten des Gehirnes und des Nervensystems an, die oft mit den Eigenthümlichkeiten des Blutes in Zusammenhang stehen und theils von Natur aus da waren, theils durch die Lebensart entstanden sind. Diese Eigenthümlichkeiten beeinflussen allerdings die Aeußerungen der Geistesthätigkeit, weil sie Verschiedenheiten in dem Instrumente der Seele sind. Oft lassen sie daher mittelbar das Richtige treffen, wenn man durch sie die Eigenthümlichkeiten des Geistes selbst und seine Lebensweise erräth.

---

# Fünftes Kapitel.

## Vom Dasein Gottes.

### §. 43.

### Vorbemerkungen über das dreifache Bewußtsein im Menschengeiste.

Anknüpfung. — Eigentliches Geistesleben. — Zweifache Bestimmung der Seele. — Die Seele als Lebensprincip. — Eigentlicher Lebensact. — Dreifaches Bewußtsein. — Natur desselben. — Selbstbewußtsein. — Weltbewußtsein. — Bewußtsein des Unendlichen. — Letzteres nicht vom Endlichen abstrahirt. — Uebergang von der Besprechung der Seele zum Dasein des Unendlichen.

Im Begriffe, der erhabensten Wahrheit unter allen Gegenständen des Denkens und des Glaubens forschend nahe zu treten, sind wir vorerst verpflichtet, jenen Weg klar zu bezeichnen, der aus der Betrachtung der menschlichen Seele in dieses allerhöchste Gebiet hinüberführt. Dieser Weg findet sich im Kerne der eigentlichen Geistesthätigkeit des Menschen vor.

Nachdem wir den menschlichen Geist als immaterielle Substanz erstens in seiner Verschiedenheit vom Stoffe, zweitens in seiner Verschiedenheit von allen bloßen Naturkräften betrachteten, hoben wir ferner ausführlich alles das heraus, was ihn vom bloß thierischen Leben un-

terscheidet. Der Materialismus, bei dessen Annahme wir nicht nur dem Glauben des Christenthums, sondern der Ueberzeugung der ganzen Menschheit widersprechen müßten, würde uns zugleich zwingen, unsere höchsten und heiligsten Interessen aufzugeben, in dem qualvollen Gedanken, daß wir nichts als Thiere seien. Er würde für den Einzelnen und für die ganze Gesellschaft die Ueberzeugung unsäglichen Unglückes bilden. Gott sei Dank, daß solch' eine Lehre so weit davon entfernt ist, ihre Behauptungen und Angriffe mit derartig starken Gründen durchzusetzen, daß sie uns in die Lage brächte, nur durch offenen Widerspruch gegen den gesunden Menschenverstand, den Glauben an unsere Würde und unser Glück als geistige Wesen festhalten zu können.

Auf dem Grunde dieser Ueberzeugung vom Dasein und der Substanzialität des Geistes wenden wir nun unsere Betrachtung dem Processe des eigentlichen Geisteslebens zu. Hier haben wir den Unterschied vorerst noch einmal herauszuheben, der sich, wie wir oben bereits bemerkten, in der zweifachen Bestimmung der Seele findet. Die Seele soll nämlich erstens den menschlichen Körper beleben, und dieses bewirkt sie durch ihr bloßes Anwesendsein in dem mit wunderbaren Naturkräften ausgerüsteten Leibe. Hier waltet also keine persönliche, bewußte Thätigkeit des einzelnen Geistes, sondern nur eine höhere Einrichtung des Schöpfers. Wie der Körper durch seine Schwere unbewußt sein Lager drückt, wie das Gewicht oder der Dampf unbewußt die Maschine treiben, wie der Magnet unbewußt das Eisen anzieht, wie das Licht unbewußt auf Auge, Nerven und Gehirn wirkt, — so belebt die Seele durch ihr vom Schöpfer gefügtes Dasein im Körper unbewußt die Thätigkeit der animalischen Lebenskräfte und bildet so das Lebensprincip des Leibes. Dieser Menschenkörper hat eine höhere Bestimmung, als der Thierkörper, dessen eigentlichen Zweck, wie er im paradiesischen Dasein der Erde beabsichtigt war, wir übrigens jetzt nicht mehr erfüllt sehen. Der Menschenkörper allein soll einem persönlichen unsterblichen Geiste als Werkzeug seiner persönlichen Lebensthätigkeit dienen und nicht, wie seine gesammte irdische Umgebung, bloße Naturzwecke erfüllen. Während das Thier jetzt zunächst nur noch der Natur dient, wird es auch von der Natur allein in all' seine Lebensthätigkeiten gesetzt. Der Menschenkörper aber ist dadurch gerade dem Geiste, dem er gehört, in die nöthige Gewalt gegeben, daß er demselben auch schon von vorneherein seine Belebung verdankt, die er nicht von der Natur allein, ohne Dasein des Geistes empfangen kann. Die mechanische

Drehung der Orgel hat Wind und Spiel zugleich nur von der rohen Kraft der Umdrehung, und damit ist sie für all' ihre beschränkten Zwecke ganz fertig. Die Kirchenorgel steht nur insoweit als fertig da, als sie beides, Wind und Spiel, vom Hinzutreten der Thätigkeit der Menschen erst empfangen muß, um alsdann nur nach deren Fähigkeit und Willen gehörig zu wirken. Dieses Bild wird uns, wie wir es oben bereits ausführten, die Verschiedenheit des Verhältnisses der menschlichen und thierischen Körperbelebung in die Erinnerung bringen.

Die *zweite* Bestimmung des Geistes und sein eigentlicher *Lebensact* besteht im *Erkennen*, *Empfinden* und *Wollen*. Diese Thätigkeiten sind ganz anderer Art als der Athmungs- und Verdauungsproceß. Sie sind sogar himmelweit verschieden von der körperlichen Sinneswahrnehmung und spontanen Bewegung. Die beiden Letztern verhalten sich zum Erkennen, Empfinden und Wollen nur wie Diener und Werkzeuge.

Indem wir uns der Betrachtung dieses eigentlichen Geisteslebens zuwenden, zeigt sich uns als dessen tiefe Grundlage ein *dreifaches Bewußtsein*, welches *als Potenz* wesentlich zur Natur des Geistes gehört und daher auch *als Act* in den ersten Erscheinungen unserer Geistesthätigkeiten hervortritt. Es ist dieses das *Selbstbewußtsein*, das *Weltbewußtsein* und das *Bewußtsein des Unendlichen*. Dieses dreifache Bewußtsein ist keineswegs ein bloßer Erwerb, den wir erst im Gange unserer fortschreitenden Denkthätigkeit gewinnen. Er geht vielmehr als inneres *Besitzthum* all' unserm Denken *vorauf*, sofern wir es als vorhandene, uns mitgegebene, *Potenz* in uns mitbringen, und es erscheint als *erster eigener Act* bei der Vollführung all' unserer Denkthätigkeiten.

Wir können nicht umhin, an dieser Stelle die oben bereits ausführlich besprochenen Eigenthümlichkeiten unseres *Selbstbewußtseins* noch einmal scharf hervorzuheben, weil sich auf dieselben die folgende Erörterung gründen muß. — In allen drei Arten von Geistesthätigkeiten, im Denken, Wollen und Empfinden, ist sich das Ich seines Daseins, seiner Thätigkeit, seiner absoluten Einheit, seines wechsellosen Gleichbleibens und seiner vollen Verschiedenheit von allem Andern auf's Klarste bewußt. Ich denke, ich empfinde und ich will, und dasselbe Ich, welches denkt und will, empfindet auch. — Alle Erscheinungen gehen an mir vorüber, machen auf mich ihren Eindruck, ohne mich selbst zu ändern, und indem ich diese Eindrücke empfange, lassen sie mich klar das Bewußtsein meiner

Verschiedenheit von allem Andern, selbst von den einzelnen Theilen meines Körpers erkennen. Der Körper und selbst das Gehirn sind für mein Ich etwas Fremdes und Verschiedenes. Nichts weiß ich sicherer, als daß ich nur ich bin, und nichts Anderes. Niemand hat mir dieses jemals erst zu sagen brauchen, während ich erst von Andern hörte, daß ich Gehirn und Nerven habe. Kein Mensch trägt in sich eine Spur von einem Bewußtsein seines Gehirnes und seiner Nerven. Jahrtausende lang hat die ganze Menschheit nicht einmal gewußt, daß sie Nerven hatte. Ebenso wenig haben wir ein Bewußtsein von den Functionen unseres Gehirnes. Wir wissen von den dabei vorgehenden Bewegungen ebenso wenig, ja wir ahnen sie ebenso wenig, wie vor Harvey's Zeit die Menschheit den Blutumlauf ahnte. Aber die Functionen unseres Ich sind dagegen alle unmittelbarer Gegenstand unseres Bewußtseins, selbst da, wo wir die Mittel ihrer Ausführung durch das Gehirn ebenso wenig kennen, wie die meisten Klavierspieler die Anatomie und die Nerven ihrer Hände kennen. Die erste Thatsache in unserer Geistesthätigkeit, der erste Punkt, wo unser Geist sich im Besitze voller Kenntniß der Wirklichkeit befindet, ist eben unser Selbstbewußtsein, in welchem wir von unserm denkenden, empfindenden und wollenden Dasein die unmittelbarste Ueberzeugung haben, und welches wir für alles weitere Denken ohne Hülfe fremder Belehrung als Grundlage mitbringen.

Eine zweite Thatsache im Grunde unseres Geisteslebens ist das uns ebenfalls ohne fremde Belehrung von Anfang an innewohnende Bewußtsein von der Wirklichkeit der Welt außer uns. Wohl mögen wir erst im Laufe der Zeit lernen, wie groß und wie beschaffen diese Wirklichkeit ist, nachdem dieselbe in ihren Einzelheiten uns allmählich näher kommt, wie Raum, Zeit und Sinneswerkzeuge dieses für uns bedingen. Aber das Bewußtsein der Wirklichkeit außer uns im Allgemeinen bringt unser Geist an all' diesen Betrachtungen schon fertig mit. Er kann dasselbe nur erweitern, weil er es hat, während er es sich keineswegs durch sich selbst verschafft und ebenso wenig erst von Andern empfangen hat. Darum stört ihn selbst die mögliche Erfahrung von Täuschungen, welche das Bestreben dieser Erweiterung begleiten, nicht im ursprünglichen Festhalten an der unabweisbaren Ueberzeugung von der Wirklichkeit außer uns überhaupt. Nie hat ein Mensch dieß geläugnet, und selbst der äußerste und verkehrteste Idealismus streitet nur um den Grad der Ausdehnung dieser Wirklichkeit, nicht eigentlich um sie selbst an sich.

Wir haben gleich im Eingange unserer Erörterungen auf die Thatsache hingewiesen, daß dieses Bewußtsein einer Welt außer unserm Ich klar und unläugbar wenigstens bis zu der Grenze reicht, wo die Kraft unserer nächsten Erkenntnißmittel durch des Schöpfers nunmehrige Einrichtung ihre Grenzen findet. Wir sagten dort nämlich, daß sich mit unserer Sinneswahrnehmung ein unabweisliches Bewußtsein des Daseins und Soseins der wahrgenommenen Gegenstände unserm Geiste durch Naturzwang thatsächlich aufdrängt. Wohl mögen die Dinge noch mehr Eigenschaften haben, als diejenigen, die wir an ihnen durch unsere Sinne augenblicklich oder überhaupt jemals wahrnehmen. Das aber, was wir wirklich wahrnehmen, müssen wir durch Naturzwang in unserm Erkennen auch für objectiv wirklich halten. Dieses Bewußtsein der Wirklichkeit können wir nur durch Lüge vor Andern und durch künstliche Selbsttäuschung vor uns selbst verhüllen. Nie aber sind wir in der That im Stande, unserm eigenen Geiste das Bewußtsein vom Dasein und Sosein eines Gegenstandes abzuhalten, sobald wir uns der Berührung durch die betreffende Sinneswahrnehmung bewußt sind. Daher ist aller Streit um den Grund dieser Thatsache ebenso unnütz und er kann ebenso wenig das Festhalten der Thatsache selbst stören, wie ein Streit um den Grund des Unterschiedes von Blau und Roth diesen Unterschied selbst unserm Bewußtsein nehmen könnte.

Dieses zweite Bewußtsein, welches unser Geist als Grundlage alles weitern Erkennens, Empfindens und Wollens mitbringt, nennen wir in seiner Gesammtheit füglich das Bewußtsein der Außenwelt, oder kurz das Weltbewußtsein.

Eine dritte Thatsache verbindet sich mit unserm Selbst- und Weltbewußtsein. Unser Geist erkennt nämlich sich selbst nur als mehrfach beschränkt, und ebenso erkennt er auch an allen Dingen außer sich ihre jedesmalige Beschränktheit. So erscheint das Selbst- und Weltbewußtsein überall deutlich begleitet vom Bewußtsein der Endlichkeit d. h. der Beschränktheit aller Dinge der Außenwelt und unseres eigenen Ich selbst. — Mit dieser Erkenntniß der Endlichkeit aber erwacht im Geiste zugleich der Begriff oder vielmehr das Bewußtsein der Unendlichkeit des Seins an sich. Nur darum, weil das Einzelne, was ich erkenne, nicht den ganzen Begriff und das volle Bewußtsein ausfüllt, wie ich es vom Sein überhaupt in mir trage, nur darum erkenne ich die jedesmal vorfindliche Beschränktheit, nur darum erscheinen mir die Dinge endlich, weil mein Geist, indem er sie betrachtet, in der

That ein viel größeres Bewußtsein vom Sein überhaupt als Maßstab an die Betrachtung mitbringt, d. h. weil er den Begriff des Unendlichen in sich besitzt. Diese dritte Thatsache zeigt die Ausstattung des Menschengeistes für die Erkenntniß der Wirklichkeit in ihrer Vollendung; wird aber, da sie sich nicht so unmittelbar wie das Selbstbewußtsein und das Weltbewußtsein geltend macht, Gegenstand des Streites werden können.

Man hat die Behauptung ausgesprochen: es sei keineswegs Thatsache, daß der Menschengeist ein eigentliches Bewußtsein von der Unendlichkeit des Seins in sich trage, denn der Begriff des Unendlichen sei ja nur ein negativer Begriff. Mithin entstehe dieser Begriff erst für uns durch den entgegengesetzten positiven Begriff, und den letzteren erlangten wir erst durch den Anblick der uns umgebenden Dinge, weil diese ja alle endlich sind. — Wir geben gerne zu, daß es logisch richtig ist, wenn man behauptet: negative Begriffe entständen erst durch das vorhergegangene Vorhandensein der entsprechenden positiven Begriffe. Ich werde z. B. den Begriff des Mangels erst erlangen können, wenn ich vorher den Begriff der Fülle schon besitze. Dem Blindgebornen fehlt der negative Begriff der Dunkelheit, obwohl sein Zustand ewige Dunkelheit ist, weil er nicht im Besitze des positiven Begriffes vom Lichte ist. Aber indem wir dieses zugeben, nehmen wir hier die Bemerkung des Gegners gerade für unsere Behauptung in Anspruch. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß gerade der Begriff des Unendlichen hier nicht der negative, sondern eben der positive Begriff ist. Nur der Ausdruck allein veranlaßt hier die Verwirrung, denn unendlich bezeichnet, genau gesehen, eine doppelte Verneinung, die also wieder zur Bejahung wird (duplex negatio affirmat). Im Worte „endlich“ liegt die Negation der Vollkommenheit und also nur die Bezeichnung der Unvollkommenheit, dieses aber wird dann gerade im Worte „unendlich“ wieder aufgehoben. Unendlich heißt also eigentlich soviel als „nicht unvollkommen.“

Es könnte auch gefragt werden: ob denn nicht die endlichen Dinge, die uns umgeben, thatsächlich allein den Begriff des Unendlichen unserem Geiste gegeben hätten? Wir antworten: Allerdings hat die Erkenntniß der endlichen Dinge das in unserem Geiste vorher ruhende Bewußtsein der Unendlichkeit des Seins zuerst geweckt, aber die endlichen Dinge haben uns keineswegs den Begriff des Unendlichen selbst gegeben. Offenbar nämlich können uns die Dinge nichts anderes wirklich geben,

als das, was in ihnen selbst sich vorfindet. Bei richtigem Denken muß es daher unmöglich erscheinen zu sagen: die Dinge hätten uns etwas gegeben, was sie unmöglich selbst in sich enthalten können. Wenn uns daher beim Anblick der endlichen Dinge, wo wir von ihnen immer nur endliche Begriffe neu empfangen, zugleich der Begriff des Unendlichen im Geiste aufgeht, so haben diese Dinge freilich diesen Begriff geweckt, aber er mußte bereits in unserem Geiste vorhanden sein, bevor wir an die Anschauung des Endlichen kamen. Dieser Sachverhalt belehrt uns zugleich darüber, daß die Idee des Unendlichen, welche wir jedenfalls Alle besitzen, obwohl die Dinge sie uns nicht gegeben haben können, kein bloßer Begriff, sondern vielmehr ein Bewußtsein, d. h. eine von Natur aus unabweisliche Ueberzeugung von der entsprechenden Wirklichkeit ist. Weil nämlich diese Idee, abgesehen von meiner nachherigen Erkenntniß dessen, was außer mir ist, schon von Anfang an in meinem Geiste vorhanden war, mithin all' meinem Erkennen überhaupt schon vorausging, darum bin ich nicht nur in der Lage, das Unendliche denken zu können, es bloß möglich zu finden, wie ich dieses auch bei anderen Begriffen kann. Dieser Begriff zeichnet sich vielmehr ganz allein vor allen anderen dadurch aus, daß ich ihn als erstes Attribut des Seins durchaus denken muß, und nicht in der Lage bin, dem Bewußtsein der Wirklichkeit des Unendlichen auszuweichen, wenn ich es auch unbeachtet lassen und in mir verdunkeln kann. Der Mensch ist bei seinem Denken von Natur aus so sehr daran gebunden, das Sein überhaupt als ein unendliches anerkennen zu müssen, daß er dieser Nothwendigkeit immer nur scheinbar entgehen kann. Will er sich nämlich alles vorhandene Sein, die ganze Wirklichkeit in ihrer Totalität zuletzt als begrenzt denken, so setzt er sich ganz nothwendig hinter die willkürlich gedachte Grenze unwillkürlich immer irgend ein Etwas, und wenn es auch nur leerer Raum wäre, dem er dann weiter weder Grenzen gibt, noch geben kann. Und so hat er das geläugnete Unendliche in anderer Gestalt wieder. Selbst wenn er sich damit täuschen wollte, daß er diesen unendlichen Raum das Nichts nännte, es würde ihm dieses mit dem Namen des Nichts Benannte dennoch eine Wirklichkeit bleiben, ein Etwas, welches er nur verkehrterweise das Nichts zu nennen beliebte.

Der Mensch kann sich überhaupt das Sein nicht absolut wegdenken. Als uns der Schöpfer die Möglichkeit gab, zu denken, d. h. das Sein erkennend in uns aufzufassen, band er uns damit gleichsam an die ganze volle Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit müssen wir

daher in unserem Geiste so unabänderlich festhalten, daß wir sie nie und nirgendwo durch ein absolutes Nichts aufgehoben und begrenzt denken können. Daher fragt sogar das kleine Kind, welches zuerst auf Gott aufmerksam gemacht worden ist, bei den Erzählungen von ihm ganz naiv: Was war denn, ehe noch unser Gott war? Es stellt sich dabei in Folge jener Erzählung seinen Gott allerdings menschenähnlich und beschränkt vor und darum vermag gerade sein Geist es nicht, das Sein an sich bei diesem beschränkt vorgestellten Gotte zu begrenzen; es ist von seiner geistigen Natur gezwungen, weiter zu denken als seine Vorstellungen reichen. Ja, wir dürfen behaupten, die menschliche Sprache lasse es nicht einmal zu, einen entsprechenden Ausdruck zu finden für das absolute Läugnen des Unendlichen, denn dieses wäre ja eigentlich nur das Läugnen des Seins überhaupt. Es sagt die hl. Schrift: Der Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott. Freilich ist der ein Thor, der so spricht, denn genau gesehen sagt er ja nur, „das Sein ist nicht", und indem er das Subject seines Satzes läugnen will, muß er es wieder annehmen im Prädicate selbst. Er kann das Sein nur läugnen, indem er den Begriff des Seins selber anwendet.

Indem wir nun das Ganze überschauen, werden wir sagen müssen: der Menschengeist denkt, d. h. er ist fähig, das Sein zu erfassen, und zwar das Sein in seiner ganzen Fülle, d. h. als Unendlichkeit. Weil dieses sein Fassungsvermögen auf die ganze Wirklichkeit, d. h. auf das unendliche Sein, eingerichtet ist, darum vermag es auch das endliche Sein zugleich zu erfassen. Im Endlichen wird der Menschengeist gerade darum nur die Begrenztheit und Endlichkeit gewahr, weil er eben jenen viel größeren Begriff vom Sein an diese einzelnen Anschauungen mitbringt und ihn von keiner derselben ausgefüllt sieht. Diese Befähigung für das Erkennen des Unendlichen bleibt aber bei der eigenen Endlichkeit des Menschen immer unvollkommen, denn hier kann die Vorstellung nicht so weit nachkommen, da der Begriff allein über Alles hinaus zur höchsten Höhe durchdringt. Aber eben diese Befähigung läßt immerhin eine wissenschaftliche Entwicklung zu.

Hiermit sind wir an demjenigen Punkte angelangt, wo uns die Betrachtung des menschlichen Geistes in seinen anerschaffenen Eigenthümlichkeiten, d. h. in seinem vorhandenen dreifachen Bewußtsein auf ein höheres Sein, auf das Unendliche führt. Wir erinnern hier daran, wie wir von Anfang schon bemerkten, daß wir vom menschlichen Geiste nicht darum zuerst gesprochen haben, als ob wir ihn für den Ausgang

und Mittelpunkt aller Wirklichkeit und Wahrheit gehalten hätten; es war uns vielmehr nur der nächstgelegene Punkt in der großen Peripherie der Wirklichkeit für unsern Anfang der Betrachtung des Uebersinnlichen. Bei ihm durften wir daher nur so lange verweilen, als dieses nöthig wurde, um von ihm aus den angemessensten Weg nach dem eigentlichen Mittelpunkte aller Wahrheit und Wirklichkeit zu finden. Dieser Weg ergab sich nun da, wo uns jetzt das besprochene Bewußtsein unseres Geistes auf das unendliche Sein führt. Wir eilen daher nun zu der näheren Betrachtung des Unendlichen selbst. In diesem Mittelpunkte aller Wahrheiten und Wirklichkeiten wird sich uns später auch beim Rückblicke nach dem jetzt verlassenen Umkreise die angemessene Gelegenheit ergeben, die weiteren Eigenthümlichkeiten des Menschengeistes neben anderen Eigenthümlichkeiten der Erscheinungen im Kreise des Endlichen erst im vollen Lichte des Zusammenhanges zu betrachten. Dann erst werden wir insbesondere auch die Unsterblichkeit des Menschengeistes am passendsten besprechen können, die wir darum einstweilen hier unberührt lassen.

## §. 44.

### Natur der Beweise für das Dasein Gottes.

Inwiefern bedarf es der Beweise für das Dasein Gottes? — Nicht Demonstration, sondern Deduction. — Ausgangspunkte für die Beweise. — Makrokosmos und Mikrokosmos. — Kosmologische, physico-theologische, ontologische, moralische und historische Beweise.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob das Dasein Gottes eines Beweises bedürfe, d. h. ob überhaupt die erste Urwahrheit, deren Wirklichkeit allem andern Wirklichen naturgemäß vorausgehen muß, Gegenstand eines wissenschaftlichen Beweises sein könne und solle. Diese Frage wird von Einigen bejaht, von Andern verneint. Genau gesehen sind beide Antworten richtig und widersprechen sich nicht, wenn wir uns vorher über die Bedeutung des Wortes „Beweis" verständigt haben. Es gibt nämlich eine Beweisart, welche der Lateiner demonstratio nennt, und eine andere, die er mit dem Worte deductio bezeichnet. Unter Demonstration versteht man die Herleitung neuer Wahrheiten, die man noch nicht besaß, auf Grund anderer bereits gefundener Wirklichkeiten. Unter Deduction versteht man dagegen nicht das Erlangen neuer Wirklichkeiten, welche man noch gar nicht besaß, sondern vielmehr das Hervorziehen alles dessen, was in einer bereits vorhandenen Erkenntniß für

uns bisher unbewußt eingeschlossen war. Allerdings würde es nun unpassend sein, die allererste und wichtigste Wahrheit als etwas aus anderen untergeordneten Wahrheiten erst Hervorwachsendes behandeln zu wollen, und gerade dieses würde das Unpassende des Versuches einer Demonstration vom Dasein Gottes ausmachen; von einer solchen Beweisart ist also hier nicht die Rede.

Dagegen ist es ganz naturgemäß, wenn wir als sicher voraussetzen, daß in allen anderen Wahrheiten, welche der Mensch als klare Erkenntniß aus dem Kreise der ihn wahrnehmbar umgebenden Wirklichkeit bereits besitzt, das Dasein Gottes als Urwahrheit und Grund aller andern Wirklichkeit nothwendig eingeschlossen liegen muß. Es wird also hier nur darauf ankommen, daß wir in wissenschaftlich brauchbarer Form auf möglichst kurzem und klarem Wege zeigen, wie in irgend einer beliebigen andern unbestreitbar sicheren Wahrheit die Wahrheit vom Dasein Gottes sich als eingeschlossen offenbart. Wir haben also zu zeigen, daß eine für diesen Zweck brauchbar ausgewählte unbezweifelbare Wirklichkeit, die wir deutlich und unläugbar vor uns haben, gar nicht existiren könnte, wenn nicht auch Gott existirte. Also eine Deduction vom Dasein Gottes wird nicht nur möglich, sondern höchst angemessen sein, während von Demonstration hier natürlich nicht die Rede sein dürfte. Die in neuerer Zeit mitunter ausgesprochene Ansicht, das Dasein Gottes könne nur Gegenstand des Glaubens, nicht wissenschaftlich begründeter Ueberzeugung sein, ist entschieden falsch, wie sie auch mit den Aussprüchen der großen Theologen und Philosophen des Christenthums im Widerspruche steht.

Nach dem Gesagten könnten wir also an jedem beliebigen Punkte der feststehenden Wirklichkeit den Versuch beginnen, aus ihr das Dasein Gottes nachzuweisen. Allein wo auch viele Wege zum Ziele führen, wird es doch nothwendig sein, nur den kürzesten und brauchbarsten richtig auszuwählen und allein zu betreten. Es gibt nur für den Menschen gleichsam zwei große Welten, voll von verschiedenartiger Wirklichkeit. Das eine ist die Welt außer uns, die große Schöpfung (Makrokosmos), das andere die Welt in uns, d. h. die kleine, aber ebenso wunderbare Einrichtung unseres eignen Geistes (Mikrokosmos). Aus beiden Regionen können wir nun diejenigen Wirklichkeiten auswählen, die wir als angemessenen Ausgangspunkt für den Nachweis vom Dasein Gottes gebrauchen wollen.

So hat also die Wissenschaft zwei verschiedene Gruppen derartiger

Beweise für's Dasein Gottes entwickelt. Diejenigen Beweise, welche das Dasein Gottes aus der Existenz der äußeren Welt und ihren Einrichtungen darthun, werden daher gewöhnlich kosmologische Beweise genannt. — Wenn dieselben nicht bloß das Dasein, sondern vorzüglich die weise Einrichtung der äußeren Erscheinungen als Grundlage benutzen, so pflegt man sie auch noch besonders mit dem Namen „physico-theologische Beweise" zu bezeichnen. — Wird dagegen die Nachweisung nur auf Thatsachen unseres inneren Geisteslebens, auf Erscheinungen in unserem Selbstbewußtsein gegründet, so bedient man sich dafür hergebrachter Weise des Namens ontologische Beweisführung, weil diese Art von Nachweisung in eine Wissenschaft hineingehört, welche man Ontologie nennt und die eine Abtheilung der Metaphysik bildet. Außerdem läßt sich noch eine ebenfalls auf die innere Natur des Menschen gegründete Beweisform aufstellen, der man den sich selbst schon erklärenden Namen moralischer Beweis gegeben hat. Verwandt hiermit ist der historische Beweis, der sich auf das Hervorheben der göttlichen Leitung des Menschengeschlechtes in der Geschichte, und vor Allem auf die Geschichte der übernatürlichen Offenbarung Gottes einläßt.

Die alten Lehrer haben für das Dasein Gottes eine Reihe von Beweisen von größerer oder geringerer Brauchbarkeit aufgestellt. Es wird für uns genügen, hier vier derartige Beweisformen genau auszuführen (zwei kosmologische, einen physico-theologischen und einen ontologischen), indem wir aus vielen diejenigen auswählen, die uns am meisten practisch erscheinen.

## §. 45.

## Erster kosmologischer Beweis.

Das Endliche als ein Gewordenes. — Sein Dasein von einem Andern. — Beispiel der Pflanze. — Eine Reihe kann nie unendlich sein, nur immer fortwachsend. — Jede Reihe in der Zeit muß ein erstes Glied haben. — Widerspruch in der Zusammensetzung der Begriffe. — Die Reihe der gewordenen Dinge hat einen bestimmten Anfang. — Sie selbst und ihr erstes Glied setzen einen ungewordenen Urgrund als nothwendig existirend voraus. — Nähere Untersuchung der hier schon sich ergebenden Eigenschaften dieses Urgrundes. — Verschiedenheit von der Welt, Macht, Weisheit, Geistigkeit, Persönlichkeit. — Noch mangelt das sichere Hervortreten anderer Vollkommenheiten der Gottheit, selbst ihrer Einheit. — Werth und Grenze der Brauchbarkeit dieses Beweises.

Wenn wir die uns umgebenden Dinge betrachten, so sehen wir an vielen von ihnen auf der Stelle, daß sie einmal geworden sind und

nicht immer waren. Das Haus ist geworden, die Stadt ist geworden. Ob auch ihr Boden, das Gebirge und der dort vorbeifließende Strom ꝛc. ebenfalls einmal geworden sind, das können wir einstweilen bei Seite lassen. Genug, es gibt thatsächlich viele gewordene Dinge. Nun ist es aber klar, daß jedes gewordene Ding sich sein eigenes Dasein unmöglich selbst gegeben haben kann. Denn wenn ich dieses annehmen wollte, so hätte ich ja damit behauptet, daß das Ding schon gewirkt habe, ehe es selbst existirte, und dieses wäre ja ein Widerspruch. Mithin steht es fest, daß jedes Gewordene den Grund seines Daseins durchaus nur in einem andern haben kann, welches vor ihm war.

Um dieses hier leichter anzuwenden, betrachten wir am bequemsten eine Erscheinung, deren Werden rasch genug vor unseren Augen stattfindet, nämlich die Pflanze. Wir wissen von der Pflanze, daß sie geworden ist, mithin hat sie den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst, sondern in einem Wesen, das bereits vor ihr da gewesen sein muß. Auch dieses Wesen kennen wir hier aus Erfahrung: es ist das Samenkorn. Allein auch dieses ist geworden und muß also ebenfalls seinen Grund in einem andern früheren Wesen haben. Die Erfahrung bestätigt es, daß das Samenkorn von einer früheren Pflanze herstammt und diese wieder von einem früheren Samenkorne u. s. w. Die jetzt vor unseren Augen stehende Pflanze zeigt mir also mit der Nothwendigkeit ihres eigenen unläugbaren Daseins zugleich die Nothwendigkeit des Daseins einer ihr vorhergegangenen Reihe von Pflanzen und Samenkörnern. Wenn wir nun unsere Aufmerksamkeit auf diese Reihe richten, so könnte man vielleicht sagen: aus Samen sind immer Pflanzen entstanden, die wieder Samen erzeugt haben, und so verliert sich diese Reihe in der Vergangenheit in's Unendliche. So wäre also das Dasein der jetzigen gewordenen Erscheinung der Pflanze durch die Annahme einer vorhergegangenen unendlichen Reihe genügend erklärt, und dasselbe würde dann von allen anderen gewordenen Dingen gelten dürfen. Allein es fragt sich vor Allem, ob es denn überhaupt statthaft sei, von einer Reihe anzunehmen, daß dieselbe unendlich sein könne.

Hier finden wir aber in der That bei genauerer Betrachtung einen verborgenen logischen Widerspruch und mithin eine völlige Unmöglichkeit. Schon Aristoteles hat diesen Widerspruch erkannt. Wie entsteht nämlich eine Reihe? Dieselbe kann doch nur einzig und allein dadurch entstanden sein, daß zu einem Dritten ein Viertes und Fünftes hinzutrat ꝛc. Wo aber ein Drittes ist, da muß auch ein Erstes sein, und wo immer

ein Hinzutreten stattfand oder noch fortwährend stattfindet, da muß auch ein Ende existiren, wo entweder das Hinzutreten bereits aufhörte oder sich noch immer fortsetzt. Wenn ich also dem Begriff der Reihe in seiner Entstehung nachgehe, so wird es mir klar, daß jede Reihe ihrer Natur nach nothwendig ein erstes und thatsächlich auch ein letztes Glied haben muß, selbst wenn ich mir die Reihe immer wachsend denke. Mithin kann eine Reihe als eine Wirklichkeit mit Anfang und Ende nie eigentlich unendlich sein.

Aber warum spricht man dennoch so oft und so leicht von unendlichen Reihen? Soll man denn eine solche in der That nicht denken können? Es redet ja der Mathematiker von unendlichen Zahlen und unendlichen Linien, und das gerade in der allerstrengsten Wissenschaft. Die Linie ist ja eine Reihe von Punkten; auch von ihr müßte also gelten, was wir gesagt haben, die Linie müßte ebenfalls nicht eigentlich unendlich gedacht werden können, und somit der Ausdruck des Mathematikers hier einen andern Sinn haben. Und so ist es in der That, wenn wir genauer die Sache ansehen.

Denke ich mir die Linie vor meinen Augen entstehend, so kann ich sie von einem Punkte aus, der also dann den Anfang bildet, nach rechts und links hin fortwachsen lassen. Dieses Fortwachsen kann ich nun allerdings als ein immerwährendes denken, aber gerade in diesem Gedanken habe ich keine eigentliche Unendlichkeit; denn eine Sache, die fortwährend anwächst, setzt eben darum in jedem Augenblicke einen factischen, wenn auch immer wechselnden Endpunkt voraus, an welchem sich eben der weitere Ansatz bildet, um immer selbst wieder neuer Endpunkt für's Folgende zu sein. Die so gedachte Linie wächst nach zwei Seiten und hat mithin zwei immer wechselnde, aber doch immer wirkliche Endpunkte. Wenn der Mathematiker daher von unendlichen Linien redet, so will er damit nur bezeichnen, daß er jetzt die Linie nur allein ihrer Richtung nach betrachten will und dießmal auf keine Begrenzung derselben Rücksicht nimmt. Er denkt sich daher nur eine solche immer wachsende Linie, auf deren Begrenzung er in dieser augenblicklichen Betrachtung völlig verzichtet, weil ihn diesmal nur die Richtung interessirt. Das und nichts anderes will der Mathematiker mit dem Ausdrucke „unendliche Linie" bezeichnen.

Man könnte diese unsere Darstellung des Sachverhaltes dadurch bestreiten und verwirren, daß man sagte: es ist Willkür, wenn ihr den Mathematiker gleichsam nur von werdenden, sich augenblicklich erst

bildenden Linien reden lasset. Er spricht vielmehr von factisch im Raume vorhandenen Linien, daher paßt alles dasjenige nicht, was ihr nur vom Werden der Linie sagen konntet. Wir haben hier folgende Antwort: Die ganze Besprechung der Linie war ja an dieser Stelle nur insofern uns gegenüber herbeizuziehen, als auch in ihr ein Werden d. h. ein fortgesetztes Wachsen sich zeigen kann. Diese Reihe von Punkten wird hier also nur als Reihe in der Zeit uns entgegengehalten werden dürfen, nicht aber in ihrer Eigenschaft als fertig vorhandene Reihe im Raume, denn nur als Zeitreihe ist sie mit unserer Pflanzenreihe vergleichbar, in welcher ja nur von zeitlicher Nacheinanderfolge der einzelnen Glieder, nicht von räumlichem Nebeneinanderstehen die Rede sein kann. Die Frage, ob eine fertig dastehende unendliche Reihe im Raume denkbar ist, brauchen wir also bei diesem Anlasse gar nicht zu erörtern. Genug ist es hier, daß die Annahme einer unendlichen Reihe im zeitlichen Werden einen Widerspruch zeigt.

Die Annahme einer solchen unendlich gedachten Reihe ist und bleibt also eine contradictio in adjecto, d. h. der irrthümliche Versuch einer Verbindung zweier Begriffe zu einem, während der eine derselben den andern aufhebt. — Auch müssen wir hierbei wohl im Auge behalten, daß wir nicht von bloß abstracten Begriffen, sondern durchaus von realen Dingen und Reihen derselben in der Wirklichkeit zu reden haben, da unsere Untersuchung ja nur von wirklichen Existenzen, und zwar hier von den wirklich vorhandenen Pflanzen ihren Ausgang genommen hat. Der Begriff unendlich verträgt keinen Anfang und kein Ende; der Begriff der Reihe kann nur mit Anfang und Ende gedacht werden; beide heben sich also gegenseitig auf und eine unendliche Reihe wäre etwas ebenso Unmögliches, wie ein viereckiger Kreis.

Es werden übrigens auch der Annahme einer unendlichen Reihe ganz naheliegende mathematische Widersprüche in den Weg treten. Wollten wir nämlich die Reihe der gewordenen Dinge auf Erden für unendlich erklären, so hätten wir schon darum gefehlt, weil diese Reihen ja in der Gegenwart ihr factisches Ende haben. Die gegenwärtig vorhandene Pflanze ist bis jetzt thatsächlich die letzte in ihrer Reihe, die Reihe ist also offenbar nur eine wachsende, endliche, keineswegs eine eigentlich unendliche. — Allein es fragt sich vor Allem um das Vorhandensein ihres Anfanges in der Vergangenheit. Darf ich diesen Anfang logisch und mathematisch in Abrede stellen? Wenn all' diese Reihen unendlich, d. h. absolut anfangslos wären, so würden

wir annehmen müssen, daß z. B. die Umdrehungen der Erde eine solche anfangslose Reihe bildeten; alsdann wäre bis auf den heutigen Tag eine unendliche Reihe oder Zahl von Jahren verflossen. Genau mit demselben Rechte könnte ich aber auch sagen, es wäre bis heute eine unendliche Reihe von Tagen verflossen. Das Unendliche ist aber mathematisch dem Unendlichen gleich; mithin wäre die Zahl der bis heute verflossenen Tage der Zahl der bis heute verflossenen Jahre mathematisch gleich, und dennoch ist sie jedenfalls dreihundertfünfundsechzigmal so groß; ein offenbarer Widerspruch. Und ebenso könnte ich sagen: bis heute wäre dann eine unendliche Reihe von einjährigen Pflanzen nach einander gekommen, aber vor hundert Jahren wäre auch bereits deren Reihe unendlich gewesen; mithin wäre die Zahl dieser damals schon passirten Pflanzen der heutigen Anzahl gleich und dennoch ist sie offenbar um hundert kleiner.

Es gibt, wie gesagt, zweierlei Reihen, nämlich Reihen im Raume und Reihen in der Zeit. Die Reihen im Raume kann ich mir wie eine geometrische Linie, an beiden Enden fortwährend wachsend, vorstellen; die Reihen in der Zeit dagegen können an dem Ende der Gegenwart fortwachsen, während ihre Vergangenheit unabänderlich ist und mithin auch der Anfangspunkt dieser Reihen immer durchaus als ein für ewig feststehender gedacht werden muß. Die Reihe der Pflanzen und Samenkörner, von denen wir sprachen, bildet aber eine solche Reihe in der Zeit, und sie muß mithin ihr ganz bestimmtes erstes Glied in der Vergangenheit haben, mag dieses nun Pflanze oder Samenkorn sein.

Man könnte hier die Zwischenfrage vorbringen: wie kommt es aber, daß man so leicht den unlogischen Gedanken einer unendlichen Reihe hinzunehmen pflegt? Wir haben bei dieser Frage Gelegenheit, auf die Natur eines der gefährlichsten Denkfehler hinzuweisen. Die Menschen achten nämlich zu wenig darauf, daß sich Widersprüche in ihrer Zusammensetzung der Begriffe verstecken. Sie thun mitunter so, als ob Alles logisch möglich wäre, was sich nur sagen ließe, d. h. wofür sich nur in der Sprache die Wörter zusammensetzen lassen. Hier macht sich der Unterschied im Nachdenken sehr geltend, und der Eine nimmt ruhig hin, was dem Andern als klarer, oft lächerlicher Widerspruch einleuchtet. Stelle ich z. B. einem Knaben, der die Geometrie zu erlernen eben begonnen hat, die Aufgabe, er solle mir ein Dreieck construiren, in welchem die Summe der drei Winkel $2^1/_2$ Rechte ausmachen, so wird

sich dieser unerfahrene Anfänger, auch wenn er sonst klug genug ist, dennoch allen Ernstes an diese unmögliche Construction machen. Werde ich ihm dagegen die Aufgabe stellen, er solle mir einen viereckigen Kreis construiren, so würde er diesen Unsinn gleich lächerlich finden. Dennoch läge bei jenem Dreiecke kein kleinerer Widerspruch in der Aufgabe, als beim viereckigen Kreise, nur daß er sich besser versteckt. So auch ergeht es denen, die unendliche Reihen denken zu können glauben. — Wir werden überall vor solchen versteckten Widersprüchen in der Zusammensetzung der Begriffe auf der Hut sein müssen, da ihre Entdeckung mitunter nicht leicht ist und die wichtigste Enthüllung menschlicher Irrthümer und trügerischer Sätze bildet.

Nach dieser Zwischenbemerkung kehren wir nun wieder zur Betrachtung jener Reihe von Pflanzen und Samenkörnern zurück. Da dieselbe nicht unendlich sein kann, so muß sich in ihr, wie gesagt, eine wirklich erste gewordene Pflanze, oder ein erstes gewordenes Samenkorn finden. Von diesem wirklich ersten Reihengliede muß ich nun wieder anerkennen, daß es den Grund seines Daseins, weil es ja ein Gewordenes ist, nicht in sich selbst haben kann. Auch ihm muß also ein anderes Wesen vorausgegangen sein, worin es den Grund seines Werdens hat. Dieß vorausgegangene Andere kann ich aber nicht mehr selbst als ein Gewordenes denken, sonst würde dasselbe mich einfach nur weiter in der Reihe hinaufführen. Es bildete alsdann ja nicht den eigentlichen Anfang, welcher als der Reihe alles Gewordenen vorausgehend gedacht werden muß, sondern es wäre selbst eben nur ein, wenn auch anders geartetes Glied in der Reihe des Gewordenen. Mag ich also diesen Anfang so weit in die Vergangenheit hinaufgerückt denken, als ich will, ich bleibe an die eine Thatsache gebunden, daß allem gewordenen Sein zuletzt ein ungewordenes Wesen als Grund vorausgehen muß. Mit andern Worten: Das Wunder des vor mir stehenden gewordenen und werdenden Seins zwingt mich, das Dasein eines ungewordenen Wesens anzuerkennen, auch wenn ich dieses Wesen selbst nicht unmittelbar wahrnehmen kann. Alles Gewordene offenbart sich mir, eben weil es geworden ist, als ein zweites Dasein. Wo ich aber immer etwas als ein Zweites erkenne, da muß ich nothwendig zugleich das Dasein seines entsprechenden Ersten gelten lassen, auch wenn dieses Erste mir verhüllt bleibt.

Was haben wir nun bei diesem Nachweise gefunden? Zunächst nur das Dasein eines ungewordenen Wesens, welches Grund gewordener

und werdender Dinge und Erscheinungen ist. Wir haben dieses vorerst nur bei jener einzelnen Reihe im Kreise der gewordenen Dinge, bei der Reihe der Pflanzen und Samenkörner, gefunden. Allein bei allen andern Dingen und Erscheinungen, deren Werden und Nacheinanderfolgen uns in der Beobachtung feststeht, muß dasselbe Ergebniß hervortreten, daß Werdendes und Gewordenes immer zuletzt auf einen ungewordenen ersten Urgrund führt. Wir könnten dafür ebenso gut eine Reihe von nacheinander kommenden Erscheinungen der Natur herausheben, wie auch jene Reihe von Gegenständen der Natur. So wird uns z. B. die Reihe der Umdrehungen der Erde ebenso gut auf eine allererste Bewegung und auf einen vorhergehenden Urgrund dieser ersten Bewegung führen können. Wir würden dabei eine Beweisform entwickeln können, die schon der heil. Thomas von Aquino benützt hat, und auf welche später Newton und Leibnitz viel Gewicht gelegt haben. Ueberall führt uns das gewordene Sein und Erscheinen auf ein ungewordenes Wesen als letzte Ursache.

Haben wir nun damit Gott gefunden? Jeder Mensch, der dieses erhabene Wort ausspricht, denkt sich dabei nicht nur irgend einen Urgrund der gewordenen Dinge und Erscheinungen, er denkt sich vielmehr, wenn auch unbewußt, etwas weit Höheres. Er denkt sich unter dem Namen Gottes nur das allerhöchste Wesen, höher als welches nichts gedacht werden kann, d. h. den Unendlichen.

Was wir aber bisher in der Betrachtung gefunden haben, erreicht diese Höhe noch nicht. Die Nachweisung zwang uns bisher nur, das Dasein eines ungewordenen Urgrundes alles Gewordenen anzuerkennen. Aber wir dürfen erst fragen: ist denn dieser Urgrund wirklich der Unendliche? Ist er Gott im höchsten Sinne der Vernunft und des Christenthums? Sehen wir daher genauer zu, wie viel aus dem Bisherigen für die nähere Erkenntniß dieses Urgrundes zu gewinnen ist, um darnach für das Mangelnde anderswoher ein tieferes Eindringen zu suchen. Wie haben wir uns also jenen Urgrund der gewordenen Welt gemäß dem in der Gestalt dieser Welt sich offenbarenden Sachverhalte genauer zu denken? Einstweilen wissen wir ja nur die drei Thatsachen: daß er existiren muß, daß er ungeworden ist, und daß er dem Gewordenen in irgend einer noch unbekannten Art sein Dasein und Sosein gegeben hat. Könnten wir ihn nicht etwa als einen todten Stoff, als bloße Weltmaterie denken, könnten wir ihn nicht ferner als bloße Naturkraft ansehen, oder drittens nur als eine Vereinigung der beiden

genannten Seinsweisen, d. h. als Materie verbunden mit bloßen Naturkräften?

Offenbar drängt sich hier zuerst die Annahme als nothwendig auf, daß vor Allem jener Weltgrund seiner Natur nach durchaus verschieden sein muß von der Welt selbst. Müssen wir ja sein Dasein als ein ewiges, nothwendiges und nur in sich selbst begründetes ansehen, während wir das Dasein der Welt als ein gewordenes, zufälliges und von einem Andern herrührendes anerkennen müssen. Wir haben nun bereits oben so vollständig über den Unterschied von Stoff, Kraft und Geist gesprochen, daß wir es hier nur als Thatsache wiederholen dürfen: wo Denken und Wollen sich vereinigt finden, da reicht der Begriff von Materie und Naturkraft zur Erklärung des hier thätigen Wesens nicht aus. Beide sind todt und unfrei, beide bestimmen sich nicht selbst, beide existiren nur in ihrer nothwendigen Verbindung, die ihnen eine andere Gewalt aufgezwungen haben muß. Sie selbst können nicht einmal der eigentliche Grund dieser Verbindung sein, viel weniger noch der Grund ihres eigenen, nie getrennt möglichen Daseins; kurz, sie erscheinen nach allen Seiten hin als ein Zweites, welches in der Macht eines andern Ersten seinen Urgrund haben muß. — Eine denkende Macht muß immer ein Geist sein. — Als letzte Ursache aller andern Ursachen kann nur der Wille gedacht werden, während bloß physische, d. h. willenlose Ursachen immer als ein Zweites erscheinen, da sie nur das besitzen und zeigen, was ihnen von anderswoher gegeben und aufgezwungen ist.

Betrachten wir nun die vor unsern Blicken stehenden Wirkungen des von uns bisher erkannten Weltgrundes näher, so zeigt sich in ihnen überall die größte Ueberlegung und Ueberlegenheit bei allen Welteinrichtungen. Wie viel gehört schon bloß zu jener einzigen Einrichtung, daß aus Pflanzen Samenkörner werden, und aus diesen wieder neue Pflanzen? Wie viele gewaltige Kräfte müssen hiefür mitwirken, und demjenigen dienen, der diese Einrichtung hervorgebracht hat! Weisheit und Macht müssen sich also in diesem Urgrunde vereinigen und wir können ihn mithin nur als einen Geist, als ein lebendiges, persönliches Wesen denken. Jede Annahme einer todten Materie, oder einer unfreien Kraft läßt sich hier im Nachdenken nicht rechtfertigen. Wir haben also einen ungewordenen, ewigen Geist, begabt mit Weisheit und Macht, als Urgrund der Welt auf diesem Wege anerkennen müssen.

Allein dieses ist immer noch nicht der Gottesidee des Christenthums gleich. Unsere bisherige Nachweisung könnte uns nämlich nur zwingen, dem ewigen Geiste gerade so viel von Macht und Weisheit beizulegen, als davon in der jetzigen Einrichtung der Welt wirklich hervortritt. Wir sind mithin auf diesem Wege noch keineswegs gezwungen, den Welturheber sofort als allmächtig und allweise zu denken. Wenn ich nur sehe, daß ein Künstler eine Landschaft malt, so zwingt mich diese Thatsache noch nicht, auch anzunehmen, daß derselbe Maler Portraite zu liefern fähig ist, obwohl es nicht unvernünftig wäre, dieses, wenn ich wollte, zu glauben.

Auch die Allgegenwart der Gottheit, sowie ihre pure Geistigkeit kann man aus der bisherigen Nachweisung nicht zwingend darthun, ja selbst die Frage würde dabei offen bleiben: ob denn nothwendigerweise nur ein einziger Weltgrund als Anfang all' der vielen Reihen gewordener Wesen und Erscheinungen gedacht werden müsse? Die Bemerkung, daß die Annahme eines einzigen Urgrundes der Vernunft zur Erklärung der Erscheinungen genüge, kann nur durch einen Trugschluß als Beweis für die Einheit Gottes aus bloß kosmologischen Gründen gelten. Wenn wir annähmen: Lucullus habe nur eine einzige Kirsche aus Asien herübergebracht, so würde dieses ebenfalls genügen zur Erklärung des jetzigen Daseins aller Kirschbäume in Europa. Berechtigt dieses aber nun zu dem Schlusse: Also hat Lucullus wirklich nur eine Kirsche mitgebracht? Eine zweite Bemerkung, daß die große Harmonie, welche sich im Gange der Natur offenbare, zur Annahme der Einheit des Welturhebers zwinge, ist ebenfalls nicht strenge haltbar. Auch eine Gesellschaft von Göttern könnte ja so einträchtig zusammenwirken. Und wären nicht in der Natur mitunter gewisse Erscheinungen zu finden, die in einer Art von Disharmonie, fast wie ein Zeugniß kleinern Zwiespaltes in der Weltlenkung angesehen werden könnten?

Diese Bemerkungen werden genügen, um darauf aufmerksam zu machen, daß diese Form des kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes bei all' ihrem Werthe keineswegs für sich allein als zwingende philosophische Nachweisung von der Existenz des Unendlichen als solchem gelten kann. Dieser Beweis zwingt uns noch nicht, die Existenz des Wesens höher als welches nichts gedacht werden kann, d. h. der Gottheit des Christenthums, anzuerkennen. Wohl aber läßt sich behaupten, daß dieser Beweis dennoch vollkommen hinreiche, es als ganz vernünftig zu rechtfertigen, wenn wir auch schon auf Grund

desselben hin den Gott des Christenthums glauben wollen. Da uns hier nämlich die Vernunft wenigstens schon zur Annahme eines ewigen Geistes als Weltgrundes zwingt, so kann sie den weitergehenden Annahmen des Christenthums nicht mehr im Mindesten in den Weg treten, obwohl der Zwang dieses Beweises allerdings noch nicht so weit reicht.

Diese Umstände haben es hervorgerufen, daß angesehene Männer den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes als unbrauchbar erklärt haben. Wir werden nach dem Gesagten leicht beurtheilen, in wie weit diese Behauptung einen Schein von Rechtfertigung hat, und in wie weit sie nicht zu billigen ist. Allerdings ist die Gottheit transcendental, und sie würde in ihrer Unendlichkeit nicht durch bloße Beobachtungen der Welt erreichbar sein, aber der Mensch hat auch außer seinem übernatürlichen Glauben glücklicher Weise mehr als die bloße Beobachtung der Welt zu Diensten seines Geistes, wo es sich um die natürliche Erkenntniß der Gottheit handelt. Er bringt die Idee des Unendlichen in sich an die Betrachtung des Aeußern mit. Dieses Aeußere braucht in uns jene Idee, welche es allerdings für sich uns nie geben könnte, nur zu wecken und zu erleuchten. Darum behält auch die kosmologische Beweisform nicht nur einen gewissen Werth, sondern sie bleibt durch ihre populäre Brauchbarkeit für die meisten Menschen die wichtigste.

## §. 46.

## Zweiter kosmologischer Beweis mit besonderer Rücksicht auf den Pantheismus.

Beschränkte Wesen können nie für sich allein existiren. — Alles Endliche erscheint nur als Zweites. — Außer ihm muß immer noch ein „Anderes" existiren. — Dieß gilt vom ganzen Universum. — Einrede des Pantheismus. — Er gibt das Dasein des Unendlichen zu. — Das Einzelne soll endlich sein, das All aber unendlich. — Täuschung durch einen abstracten Begriff vom All. — Das wirkliche All nur die endliche Summe alles Endlichen. — Der größtmögliche Widerspruch. — Nähere Beleuchtung des Pantheismus. — Sittliche Gefahren desselben.

Wir können indeß den kosmologischen Beweis noch in einer andern Form ausführen, welche die genannten Mängel nicht hervortreten läßt, indem sie sich mehr dem später zu besprechenden ontologischen Beweise nähert. Hier haben wir daher eine Ergänzung des vorhergehenden Beweises. Diese zweite Form ist mithin allerdings nicht rein kosmologisch. Schon beim heil. Augustinus findet sich eine ähnliche Ausführung, die später vervollkommnet wurde. Wir geben sie in folgender Form:

Wenn ich die endlichen Dinge alle betrachte, so zeigen sie außer ihrem, im vorigen Beweise allein hervorgehobenen, Gewordensein noch mehrfache andere Beschränkungen, im Raume, in der Zeit und in der Vollkommenheit. Jede von diesen Beschränkungen zwingt mich beim Anblicke jedes Wesens, an welchem ich sie gewahr werde, zu der Ueberzeugung: Dieß Wesen kann, gerade wegen dieser Beschränkung, nicht für sich allein existiren; es muß außer ihm jedenfalls noch etwas Anderes da sein. Bei allen endlichen Dingen kehrt mir diese Ueberzeugung wieder, gerade indem ich sie als endlich erkenne. Bald sehe ich dabei auf die Begrenztheit des endlichen Wesens im Raume, die mich zwingt, anderes Dasein neben demselben anzuerkennen; bald sehe ich auf die Schranke des Endlichen in der Zeit, die mich zwingt, anderes Dasein vor dem betrachteten Wesen und nach ihm zuzugeben; bald sehe ich die Unvollkommenheit endlicher Dinge in ihrer Art, die mich zwingt, an Schöneres und Vollkommeneres über ihnen zu glauben. Mag ich so die Reihe aller endlichen Wesen und Erscheinungen durchlaufen, bei jedem einzelnen kehrt mir die Ueberzeugung wieder: auch dieses kann nicht allein sein; außer ihm muß noch ein Anderes existiren. Wenn mich daher die endlichen Wesen unbedingt alle auf ein solches Anderes weisen, dessen Dasein gerade durch ihr Sosein mit Nothwendigkeit bezeugt wird, wie muß da dieses Andere geartet sein? Um in der That allem Endlichen gegenüber ein Anderes zu sein, muß es nothwendig unendlich sein. In dieser Form läßt sich aus der Unvollkommenheit und Beschränktheit des Endlichen das nothwendige Dasein des Unendlichen vor dem Endlichen, nach ihm, neben ihm, über ihm und außer ihm erkennen. Mit andern Worten: Alles Endliche erscheint gerade wegen seiner Endlichkeit nur als ein Zweites, und setzt damit nothwendig das Dasein des von ihm grundverschiedenen und also unendlichen Ersten und Andern voraus.

Gegen diese Beweisform kann der Gegner folgende Einrede erheben: Zugegeben, daß die einzelnen endlichen Dinge ihrer ganzen Natur nach immer nur auf das Dasein eines Andern außer ihnen hinweisen, so gilt dieses doch nicht vom ganzen Universum alles Endlichen. Die einzelnen Dinge deuten allein darum auf Anderes hin, weil sie eben nur Theile eines Ganzen sind, wozu sie gehören. Die ganze Zusammensetzung aber wird so vollkommen für sich bestehen können, daß sie keines weitern Daseins außer sich und ihren Theilen bedarf; das Ganze trägt also als Universum eben nicht mehr das Gepräge jener Endlich=

keit, Abhängigkeit und Beschränktheit an sich; es ist selbst das Unendliche. Wir sind mithin keineswegs durch unsere Vernunft gezwungen, noch irgendwie außer dem Universum ein zweites Dasein, d. h. den außer- und überweltlichen Gott des Christenthums anzuerkennen.

Diese Einrede, welche das Universum an die Stelle der Gottheit als letzte Fülle des Daseins setzen will, ist der bekannte Pantheismus, der älteste, bedeutendste und dem denkenden Menschen am nächsten liegende Irrthum. Schon die Indier haben ihn lange vor der Zeit der griechischen Cultur im grauesten Alterthume durchgebildet, und heute noch ist er der bedeutendste und stärkste Widerspruch gegen die Wahrheit und die Offenbarung. An der gegenwärtigen Stelle werden wir eigentlich zu seiner Widerlegung noch nicht genöthigt; denn genau gesehen gibt der Pantheismus die Hauptsache unserer bisherigen Behauptungen noch vollständig zu, und trennt sich erst später klar von uns. Er gibt nämlich zu, daß das Sein nicht bloßes Endliches, sondern ausdrücklich ein Unendliches sei. Auch wir haben bisher nur das Dasein des Unendlichen nachzuweisen gehabt. Wir wollten nur zeigen, daß dieser in uns thatsächlich vorhandenen Idee auch eine wirkliche Existenz entspricht. Dieses bestreitet der Pantheismus nicht. Nur darin weicht er von uns ab, daß er den Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem anders bestimmt, als wir. Wir streiten mit ihm nicht darüber, ob das Unendliche, sondern wie es sei. Wir würden daher unsere Antwort auf jene pantheistische Einrede bis zu der Erörterung über die göttliche Wesenheit zurückweisen dürfen, allein wir wollen schon an dieser Stelle antworten, wo wir eben der Einrede zuerst begegnen.

Also, das Einzelne soll endlich sein, das Universum aber unendlich; das ist die Behauptung unserer pantheistischen Gegner, wie sie in den verschiedensten Gestalten nicht nur im Alterthum, sondern auch im Mittelalter und später bei Spinoza, wie in neuerer Zeit bei Schelling, Hegel und ihren Nachfolgern wiederkehrt. Bei unserer Antwort müssen wir vor Allem darauf hinweisen, daß wir uns nur nicht täuschen lassen dürfen durch einen bloßen abstracten Begriff vom All. Von solch' einem leeren Begriffe läßt sich alles Mögliche sagen, allein unser Streit geht offenbar nicht um ein bloß Gedachtes, sondern um die concrete Wirklichkeit, um das allerrealste Dasein. Nur das reale, eigentliche Universum muß hier besprochen werden, wie es wesenhaft und handgreiflich vor unsern Augen steht. Und nun fragen wir: Was ist denn in der That dieses reale Universum? Jeder muß zugeben, daß

es nichts weiter ist, als die Summe aller endlichen Wesen und Erscheinungen. Jeder andere Begriff vom Universum läßt die Realität aus dem Auge und verliert sich in bloß Gedachtem. Kann nun das reale Universum logisch als unendlich bezeichnet werden? Wir antworten: Nach unserer frühern Ausführung hat jede Summe als Reihe wirklicher Dinge nothwendig einen Anfang und ein Ende, und keine Summe kann jemals unendlich sein, wäre sie auch noch so groß; sie läßt Addition und Multiplication zu, und mithin Vergrößerung, die der Unendlichkeit widerspricht. Ist also das reale Universum seiner ganzen Wirklichkeit nach durchaus nichts Anderes, als eine bloß endliche Summe aus lauter endlichen Einzelnheiten, so kann das Ganze nur irrthümlich als unendlich aufgefaßt werden. Gibt, wie gesagt, der Pantheismus selber zu, daß das Sein in der That unendlich existirt, so können wir uns nie mit ihm befriedigen, wenn er schon im offenbar endlichen Universum das volle Sein gefunden zu haben wähnt, dessen wahre Unendlichkeit er selber ausdrücklich behauptet. Wenn wir das Unendliche suchen, so muß unser Geist über die ganze Summe des Universums hinaus, und wäre die Anzahl ihrer Glieder so unermeßlich, daß alle Räume des Himmels nicht ausreichten, um die Zahl hinzuschreiben; unser Geist muß weiter und höher hinauf, ihn befriedigt hier nur ein wahrhaft außerweltlicher und überweltlicher Gott.

Diese Bemerkungen können schon vollkommen genügen, um den unermeßlich großen Fehler des Pantheismus bemerkbar zu machen. Allein wir weisen weiter darauf hin, wie sich im Pantheismus der allergrößte Widerspruch auch dadurch zeigt, daß er die beiden am weitesten von einander abstehenden Begriffe mit einander verwirrt. Der Pantheismus erklärt nämlich, daß eine und dieselbe Wesenheit, nämlich die Welt, zugleich endlich und auch unendlich sei. Mag er auch geltend machen, daß er beides nur unter verschiedenem Gesichtspunkte sage (non sub eodem respectu dictum); immerhin bleibt es dabei, daß er wirklich behauptet: eine und dieselbe Wesenheit sei in der That zugleich endlich und unendlich. Das Nichts und das Etwas stehen aber bei Weitem nicht so weit von einander ab, als das Endliche und das Unendliche; denn nur dieser letztere Unterschied bildet einen nie ausfüllbaren, weil unendlichen, Zwischenraum, während vom Nichts bis zum Etwas der Abstand immer nur ein endlicher bleibt. Wer daher behauptet, daß Endliches zugleich unendlich sei, der nimmt als Grundlage aller weitern Darstellungen unbedingt den allergrößten logischen Widerspruch hin. Mag er auf dieser

Grundlage mit noch so großem Scharfsinn und mit der allerstrengsten Consequenz fortbauen, all' seine Behauptungen bleiben von Grund aus schief und unhaltbar.

Bei dem außerordentlich großen Einflusse, den sich die Verbreitung pantheistischer Anschauungen in allen Kreisen der modernen Cultur zu erobern gewußt hat, liegt es unserer Aufgabe nahe, diese Weltanschauung hier genauer zu kennzeichnen.

Der Pantheismus ist unter den Irrthümern der Philosophen so ziemlich der früheste. Unter den Alten vermochten die ohne das Licht der göttlichen Offenbarung fortarbeitenden Denker nicht zu der richtigen Idee zu gelangen, wie denn eigentlich die vorhandenen Wesen aus dem unbekannten Urgrunde des Ganzen hervorgegangen seien. Die Geheimnisse des Wachsthums und der Zeugung, wie sie im organischen Leben sich ereignen, bildeten daher für diese Denker den einzigen Anhaltspunkt, und wie die Pflanze aus dem Samenkorn, der Vogel aus dem Ei hervorgeht, so erdachten sie sich verwandte und oft höchst phantastische Theorien über den Ursprung der Welt. Auf diesem Boden sind bei den Indiern und später bei den Griechen, sowie wahrscheinlich früher schon bei den Aegyptiern die wunderlichsten Theorien entstanden, wie sich das All entwickelt haben soll, so daß dasselbe immer nur als eine Modification seines göttlichen Urgrundes angesehen ward, und an der göttlichen Natur in allen seinen Einzelnheiten Antheil nahm. So hat sich der Pantheismus, d. h. die Lehre, daß das Weltall für sich göttlicher Natur und Wesenheit sei, und außer und über dem All keine persönliche Gottheit existire, in den Gedanken der Menschen festgesetzt, und Kosmogonien phantastisch erdichtet, die bei allem Denkeifer doch nur ein recht trauriges Bild von der Größe menschlicher Irrthumsfähigkeit bieten.

Neuere Philosophen, als deren Vorgänger Spinoza zu betrachten ist, haben diese pantheistische Anschauung, gemäß welcher die Welt nur eine Entfaltung des Einen unbekannten und dunkeln Urgrundes ist, mit allem Aufwande von Scharfsinn entwickelt. Unter ihnen sind vor Allem Schelling und Hegel zu nennen, aus deren Schulen die weitere Ausführung und Verbreitung des Pantheismus vorzüglich für Deutschland und Frankreich ausgegangen ist. Dieser moderne Pantheismus spricht von jenem dunkeln Urgrunde des Seins, indem er ihn das Absolute, das All, das Wesen, die Gottheit, die Idee nennt und für unendlich erklärt. Dieses Absolute sucht die Idee von sich selbst, die unvollkommen und unentwickelt in ihm liegt, durch den dunkeln Trieb seiner eigenen Natur

zu entwickeln und zu verwirklichen, um so Alles, was in ihm liegt, aus sich selbst hervortreten zu lassen. So ist denn die ganze Welt und alle in ihr vorkommende Erscheinung, Entwicklung und Thätigkeit nichts als ein immer unvollkommener Versuch des Unendlichen, gleichsam um zu sich selbst zu kommen. Die Unvollkommenheit dieser Versuche bringt eine unabsehbare Reihe von Zerstörungen des Hervorgebrachten mit sich, die alle nur der weitern Entwicklung dienen sollen. Als Grundgedanke liegt hier die Ansicht Spinoza's verhüllt, daß dieses Unendliche zwei wesentliche Attribute habe, nämlich Ausdehnung und Denken. Daher ist es Materie und zugleich auch Geist, wenigstens der Potenz nach. Auf diese Art entfaltet sich das Eine Unendliche bei seiner Einheit einerseits in zahllosen materiellen Wesen, die sich bis zur Gefühlsfähigkeit hinauf vervollkommnet haben, während andererseits diese Entwicklung in einer Unzahl geistiger Wesen im Dasein erscheint.

So ist denn die Welt und ihr ganzer Gang der große Lebensact des Unendlichen, in welchem dasselbe sein absolutes Dasein in ununterbrochenem Fortschritte immer vollkommener vor sich selbst entfaltet und dadurch immer mehr und mehr zum Bewußtsein seiner selbst zu gelangen strebt. In diesem Processe steigen immer neue Stufen auf alten überwundenen Stadien auf, und das Leben des Unendlichen erscheint als ein ewiges Werden über den gleichzeitigen Zerstörungen eines ewigen Vergehens.

Wie alle Einzelwesen, so sind auch die Menschen nicht als selbstständige Individuen in diesem Systeme zu betrachten. Es ist nur eine Täuschung, wenn wir in unserm Bewußtsein das Gefühl unserer Individualität und vollkommen selbstständigen Existenz unmöglich überwinden können. Unser Geist und sein Bewußtsein, sie sind nur vorübergehende Formen jener Entwicklung des Einen Unendlichen, ohne ein wesenhaftes Dasein für sich selbst zu besitzen. Und dem entsprechend erscheint unser Körper nur als eine von den vielen Formveränderungen in der zahllosen Mannigfaltigkeit der Zusammensetzung jener Einen, absoluten Materie, die das Unendliche an sich selbst entwickelt und wieder vernichtet. Mit den Thieren und Pflanzen, mit allen Atomen des Stoffes und den gewaltigen Weltkörpern aller Sonnensysteme haben wir arme Menschen hier das gemein, daß wir nichts sind, als vorübergehende Umwandlungen des Einen göttlichen Wesens, in welchem der Absolute zu vollständiger Erfassung seines eigenen Ich durchzudringen trachtet. Was verschlägt es also, wenn unaufhörliche Revolutionen an der Zerstörung des Vor-

handenen arbeiten, wenn sie Millionen von Menschen unglücklich machen und vernichten? Sie dienen nur dazu, um in der physischen wie in der moralischen Welt die „Idee" immer mehr dem Siege entgegen zu führen, indem sie dieselbe aus alten Formen erlösen, um sie desto strahlender in neuen hevortreten zu lassen, denen ihrerseits wieder dasselbe Schicksal weiterhin blüht.

Das ist also der Fortschritt im Sinne des Pantheismus, vor dem der Mensch es mit Freuden vergessen soll, daß er selbst darüber der Zerstörung verfällt, wenn nur die „Idee" und die Menschheit im Großen jenem fernen Ziele der letzten und vollkommensten Entwicklung der Unendlichen entgegeneilt. So ist es zu verstehen, wenn in der Geschichte früher wahr und recht gewesen sein soll, was heute unwahr und unrecht ist. Es sind Alles nur überwundene Stadien, die damals Sinn und Berechtigung hatten, während das heute Geltende später ebenfalls seinen Anspruch verlieren muß. Wenn darüber uns und unsern Zeitgenossen aller Antheil an persönlicher Glückseligkeit vereitelt wird, das sollen wir großmüthig und ohne alle Selbstsucht ertragen. Die Enkel der jetzigen Generation werden dadurch in höherem Fortschritte die „Idee" des Absoluten um so vollkommener darstellen. — Was hier am Ende steht, das wissen wir freilich nicht. —

Hier haben wir die wahren Grundzüge des progressiven Pantheismus der neuern Zeit, wie sie unter den verschiedenen Gestalten der einzelnen Lehrsysteme und Schulen überall verborgen liegen. Geister von ungewöhnlichem Talente und von bewunderungswürdigen Kenntnissen haben sich in großer Zahl auf diesem unglückseligen Wege abgearbeitet, um eigentlich nur dem alterältesten Truge nachzueilen, dem bekannten Trachten unserer Ureltern, „zu werden wie Gott, begreifend das Gute und das Böse." Sie wollten lieber selber sein wie Gott, nach dem Rathe jenes Vaters der Lüge, und sich selbst an die Stelle Gottes setzen, statt nach dem Rathe des heil. Augustinus dem gefürchteten Gotte als arme Sünder dadurch zu entgehen, daß sie sich ihm in die Arme wärfen. Dieser Verwandtschaft mit jener Verführung unserer Ureltern entspricht dann das bunte Wirrsal von Consequenzen, die auf allen Feldern menschlicher Geistesthätigkeit sich üppig aus den giftigen Wurzeln des Pantheismus vor unsern Augen entwickeln, seit die Menschen in ihrem Hochmuthe ihr eigenes armseliges Ich auf diese Art mit dem unendlichen Ich zu vermengen trachten. So setzen sie alsdann aus endlichen Reihen endlicher Wesen die unendliche Substanz, aus der Summe

aller beschränkten Geister die absolute Idee, aus den aufeinanderfolgenden vergänglichen Tageserscheinungen die Ewigkeit zusammen, und ein und dasselbe unendliche Wesen soll also zugleich der Inbegriff alles unvollkommenen, veränderlichen, mangelhaften und in seiner Verdorbenheit wieder der Zerstörung entgegengehenden Wesens sein. Wir haben oben bereits diese colossalen Widersprüche, wie sie im pantheistischen Systeme liegen, herausgehoben.

In den Ideen des Evangeliums erzogen, hat man kaum die Möglichkeit, sich in die Irrgänge eines solchen Wirrsales hineinzudenken, wie der Pantheismus es vor unsern Augen entwickelt. Wir fragen mit Recht: Wie konnte dergleichen unter christlichen Völkern aufkommen? wie war es möglich, daß reichbegabte Geister alle Anstrengung ihres Scharfsinnes auf einen solchen Thurmbau von Babel im Reiche der Gedanken verwandt haben? Man wollte sich nicht mit dem begnügen, was der christliche Glaube als Anfang aller Erkenntniß bietet. Indem man hochmüthig den Glauben abwies, der ein Geheimniß anerkannt wissen will, verlor man sich durch eigenmächtiges Denken in jenes Labyrinth von Widersprüchen. Die gläubigen Philosophen unter unsern Vorfahren haben allerdings nicht mehr davon begriffen, als wir begreifen, wie denn die Allmacht des Unendlichen bloß durch ihren freien Willen allein die Welt aus Nichts in's Dasein rief. Allein sie haben es verstanden, daß die denkende Vernunft recht gut eine Dunkelheit ertragen kann, während sie ihrer Natur nach nur die wirklichen Widersprüche verwirft. Sie haben mit Sokrates recht gut begriffen, daß die Weisheit nicht darin besteht, Alles begreifen zu müssen, weil der endliche Geist die Schranken seiner Natur nicht vergessen darf. Daher hielten sie die geoffenbarte Thatsache der Weltschöpfung fest, wohl wissend, daß ein endlicher Geist es anerkennen muß, der Unendliche könne vollbringen, was dem beschränkten geistigen Wesen undurchschaubar bleibt. Indem sie aber diese Eine Dunkelheit gläubig annahmen, fanden sie dieselbe dadurch von ihrer Vernunft vollkommen verbürgt, daß sie mit gesundem Scharfsinne begriffen, wie alle andern Hypothesen über diesen Punkt ohne Mühe offene Widersprüche in sich entdecken lassen und gänzlich unhaltbar erscheinen. So sahen sie deutlich ein, wie die Lehre des Glaubens vom persönlichen Schöpfer und der freien Weltschöpfung aus Nichts weniger Unbegreiflichkeiten bietet, als alle anderen Theorien Abgeschmacktheiten enthalten; und die Annahme dieser Einen Dunkelheit verbreitete dann weiterhin vollkommenes Licht über das ganze

Gebiet ihrer Gedanken, wo sich ohne diese Annahme nur ein Wirrsal unverdaulicher Widersprüche einstellt.

Leider können wir nicht verschweigen, daß der Pantheismus noch andere Empfehlungen zu seinem Vortheile auszubeuten wußte. Von Natur aus liebt unsere Vernunft die Wahrheit, und selten ist die Annahme eines Irrthums, wenn derselbe nicht die Neigungen entschädigt, für die Gewalt, die man dabei der natürlichen Einsicht anthun muß. Weiß der Irrthum aber in seinen Folgerungen Auswege zu öffnen, die es zulassen, den unerbittlichen Verpflichtungen der anerkannten Wahrheit zu entgehen oder wenigstens mit ihnen zu unterhandeln, so wird es ihm leicht, den Verstand als Advokaten des Herzens zu gewinnen, eine Aufgabe, in welcher derselbe den ungewöhnlichsten Scharfsinn aufzubieten bereit ist. Es gibt Geister, denen alle höheren Bedürfnisse abhanden gekommen sind. Diese begnügen sich bei der Annahme eines ihnen bequemen Systemes sofort ganz einfach mit den erwünschten Folgerungen für ihre Lebenseinrichtung, ohne sich um eine Untersuchung der Grundsätze weiter zu kümmern. Andere setzen sich spottend über diese Untersuchung weg, indem sie bemerken: was das Herz erfreue, werde sicher auch mit der Vernunft übereinstimmen. Wie Viele kommen in der That von unsern Hochschulen zurück, ohne von Hegel etwas Anderes begriffen oder untersucht zu haben, als die offenbar so bequeme Moral des Pantheismus. — Sind wir Menschen nur Theile der Gottheit, so ist ja jede Neigung in uns etwas Göttliches und Berechtigtes. Sind wir nur Atome des großen Universums, ist unser Geistesleben nur ein einzelnes Aufblitzen jener absoluten Idee, so verschwindet unsere ewige Persönlichkeit und mit ihr jede Verantwortlichkeit; es vergöttern sich alle Neigungen des Herzens, alle Verirrungen des Geistes, wie auch immer ihre Gestalt den gewöhnlichen Menschenverstand als Laster, Thorheit und Verbrechen erschrecken mag. Alles dient nur jener Entwicklung des Absoluten, Alles gereicht am Ende dem Ganzen zum Guten.

Die Moral des Pantheismus gestattet daher in jener Entwicklung des Absoluten, in jener beständigen kämpfenden Bewegung des All ein fortwährendes Hervorbringen aller Einfälle und Gelüste, ein fortwährendes Vernichten alles Bestehenden, auf daß nur werde im All, was in ihm noch nicht ist. Alle Achtung vor bestehenden religiösen, philosophischen und politischen Ideen ist diesem Systeme fremd. Man verwerfe nur kühn und dreist, was bis dahin die Geister als veralteter Schulzwang gebannt hielt, und je unerhörter das Neue dem gewöhnlichen

Menschen erscheint, desto entschiedener hat der Philosoph diese neue Entwicklung der Idee auszusprechen und geltend zu machen. Ist er im Stande, durch seine Stellung in der Gesellschaft große Bewegungen unter die Massen zu werfen, um seinen Ideen auf politischem Boden Geltung zu schaffen, was kümmert ihn beim Kampfe der Untergang von Tausenden? die Menschheit wird ja dadurch fortschreiten und der Fluch jener Opfer verhallt darüber: es waren ja nur wechselnde Atome des Ganzen. Wenn in Kunst und Poesie der Einzelne alle Formen und Regeln des Schönen verachtet, alle Ordnung der Sitten mit Füßen tritt, so sind auch das nur neue Eingebungen göttlicher Art, sie fördern die Entwicklung der Idee des Absoluten. Und auch der, dem der Einfluß auf die Gesellschaft verwehrt ist, mag im engen Kreise den Gelüsten seines Herzens nur ungescheut fröhnen; sie alle sind ja nur neue Formen, wie das All auf allen Punkten nach Verwirklichung seiner Glückseligkeit strebt. — Es ist des Einzelnen ausdrückliche Aufgabe, daß er mit Verwendung aller seiner Kräfte nach der Verwirklichung jener Gelüste trachtet, die gerade in ihm sich zum Durchbruche melden. Niemand hat das Recht, ihm hierbei hindernd in den Weg zu treten. So weit seine Kräfte reichen, sind alle Mittel zur Gegenwehr angemessen, kein Gesetz ist hier zu Beschränkungen berechtigt, und ist man zu schwach für sich allein, so mag man sich mit Gleichgesinnten eifrig vereinigen, um durch Majorität solche Reste barbarischer Zeiten aus den Gesetzen der Gegenwart rasch zu verdrängen. Selbst das Verbrechen in allen seinen Gestalten wird vor der öffentlichen Meinung, sobald sie im Großen pantheistisch geworden, nur noch als schädlicher Ausbruch der „Idee“ gerichtet.

Wie mit der Moral, so wird der Pantheismus noch besser mit der Religion und ihren Verpflichtungen fertig. Vor ihm sind die verschiedenen Religionen, die auf Erden sich geltend gemacht haben, alle nur zeitweilig berechtigte, mehr oder weniger glückliche Formen der Einen großen Idee. Daher gewinnt der Pantheist den besondern Vortheil, der Vielen gar erwünscht ist, daß man nämlich von der Religion schön und lobend reden kann, ohne sich gerade zur Erfüllung ihrer Anforderungen persönlich herbeilassen zu müssen. Der Pantheist rühmt die Religionen als eigenthümlich erhabene Erscheinungen unter den Menschen. In allen liegt für ihn Gutes, in allen aber auch Mangelhaftes. Das Christenthum mag vor ihnen allen den Vorzug behalten, und im Christenthum irgend eine beliebige Confession. Dabei aber bleibt deren Mangelhaftig-

keit anerkannt, deren beliebige Verbesserung nicht ausgeschlossen. Wer will es verkennen, daß auch in der besten Confession Moral und Glaubenslehre noch lange nicht die Höhe freier Entwicklung der „Idee“ erreicht haben? Mag man immerhin ein Christ sein wollen; aber ein Christ des Fortschrittes wird sich nicht den Zwang auflegen, ein Christ zu sein, gerade wie es die Alten waren, und, enthaltsam aus Religiosität, wie sie, seine Begierden zu zähmen.

Mag es gelingen, daß diejenigen, welche ohne Mord und Diebstahl ihre Gelüste zu befriedigen Glück genug haben, bei pantheistischer Anschauung ohne Weltverwüstung verbleiben. Was wird aber daraus werden, wenn jene Anschauung einmal unter jenen Millionen von Proletariern zum Siege kommt, die von der Treue ihres Gewissens gegen die gesellschaftliche Ordnung nur ein saures Stück Brod und ein Leben voll Elend und Entbehrung haben? Und wenn einmal die Unteroffiziere im Heere, die kleinen Beamten, die dürftig besoldeten Landschullehrer, der Handwerker und der Bauer im Schweiße seines Angesichtes, wenn sie alle einmal practisch den Ansichten des Pantheismus sich ergeben, und den Eid als Albernheit, moralischen Zwang als Vorurtheil, Ordnung als Thorheit, Eigenthum als Diebstahl, Verbrechen als Lächerlichkeit, gerichtliche Verfolgung als Anmaßung behandeln, wie werden diese dann die Gedanken der Großen und Glücklichen theilen, daß das Einzige auf Erden der Genuß des Lebens sei, so weit die Kraft des Armes und die Schlauheit des Kopfes reicht?

Mögen das diejenigen bedenken, die sich durch eine gewisse Größe und Riesenhaftigkeit des Pantheismus in ihrer verblendeten Vernunft bannen lassen. Das Ende dieser ungeheuerlichen Größe kann nur ein Meer von Blut auf der verwüsteten Erde sein — wenn Gottes mächtiger Arm nicht wehrt! —

## §. 47.

## Physico-theologischer Beweis.

Populärer und wissenschaftlicher Werth dieses Beweises. — Er beruht auf der Thatsache der Ordnung in der Natur. — Keine aufrichtigen Atheisten. — Beachtenswerthe Zweifler. — Vielzahl der Ausgangspunkte des Beweises. — Der menschliche Körper. — Das Knochengerüst. — Unmöglichkeit eines blinden Urhebers dieser Einrichtung. — Die Lebensfunctionen. — Blick auf die übrige Natur. — Die Welt ein System. — Sie beruht als solches auf einer Idee, und diese entspringt nur einem denkenden Urheber. — Die Natur denkt nicht. — Der creatürliche Geist hat jenen Gedanken nicht gedacht. — Er selbst weist nur auf einen

Urgeist hin. — Anaxagoras. — Kant's Kritik der Beweise vom Dasein Gottes. — Begrenzter Werth des physico-theologischen Beweises.

Unter allen Beweisen für das Dasein Gottes ist der physico-theologische Beweis derjenige, welcher für populäre Darstellungen am meisten geeignet ist. Nichtsdestoweniger ist auch sein strengwissenschaftlicher Werth nicht zu verkennen. Es geht diese Beweisform aus von dem unläugbaren Anblicke einer weise überdachten und mit unbegreiflicher Vollkommenheit ausgeführten Ordnung in allen Wesen und in allen Erscheinungen der Natur. Der Anblick dieser Ordnung wirkt in der That so gewaltig auf das ganze Menschengeschlecht, wie auf den Einzelnen, daß wir die Behauptung wagen dürfen, es gebe unter den denkenden und fühlenden Menschen in der That keinen wirklichen und aufrichtigen Atheisten, wenn man nicht bloß für practische Gottvergessenheit und Gottlosigkeit diesen Namen gebrauchen will. Allerdings hat es Menschen genug gegeben, die es nicht scheuten, zu sagen und zu schreiben, daß Alles in der Welt das Werk blind wirkenden Zufalles sei, nur Produkt einer unbewußten Natur. Aber sollte in der That irgend Einer dieses wirklich in seinem Innern ernstlich geglaubt haben, so lange ihm das Auge zum Beobachten und der Verstand zum Nachdenken und Urtheilen nicht benommen waren? Freilich gibt es einen sehr begreiflichen Weg zum Atheismus im Bekenntnisse, es braucht ein Mensch sein Gewissen nur auf den Punkt zu bringen, daß er, so oft er noch einen Augenblick ernstlich auf dessen Aeußerungen achtet, immer nur das Eine hören muß: wie schlimm wird es dir ergehen, wenn es einen Gott gibt! Von manchen berühmt gewordenen Atheisten des Bekenntnisses wissen wir mit Sicherheit, daß sie in ernsten Augenblicken, in Gefahr und Todesangst den verachteten Glauben an Gott wie unwillkürlich hervortreten ließen. Einer der allerberühmtesten (Cabanis), der in einer fast an Wahnsinn grenzenden Weise den Atheismus öffentlich als sein Bekenntniß beschwor, kann das Geständniß nicht verschweigen, daß derselbe gegen die unmittelbaren täglichen Eindrücke und gegen den beständigen großen Ruf der ganzen Natur sei.

Man hat daher in dieser Art von Verirrung wahrscheinlich nur zu viel auf eigentlich wissenschaftliche Bekämpfung gedacht. Es ist Thatsache, daß gerade diese Art von Anstrengung der Gläubigen den Stolz mancher Geister reizte, und zu Zeiten dem Atheismus, besonders in Frankreich, eine Art von ansteckender Verbreitung verschaffte. Nicht ganz Unrecht mögen also diejenigen haben, die behaupten, es müsse solchen

Gegnern gegenüber eher der Spott, in recht drastischer Weise angewandt, zur Waffe dienen, als die Philosophie. Indessen werden wir auch hier wieder zu unserer Zeit nicht vergessen dürfen, daß wir unter den Enkeln jenes gottverachtenden Zeitalters leben, wo in der allseitig vergifteten Atmosphäre der Geistesbildung das Unglück ungesuchter Zweifel und Verirrungen der denkenden Zurechtführung werth und zugänglich ist. Hier hat unter den wissenschaftlichen Beweisen jener physico-theologische seiner naheliegenden populären Klarheit wegen eine besondere Brauchbarkeit.

Wir könnten auf tausend und tausend Punkten der Natur diese Beweisform beginnen. Ja, die gesammte Naturwissenschaft kann durch dieselbe in eine ununterbrochene Lobpreisung der Gottheit vom gläubigen Forscher verwandelt werden. Wir wollen hier aus dem Vielen nur ein Einziges für unsern Gebrauch gleichsam als Muster hervorheben. Blicken wir nur auf die wunderbare Einrichtung und Harmonie der menschlichen Natur hin.

Der Atheist ist gezwungen, den ganzen Bau unseres Körpers als Werk des blinden Zufalles anzusehen, oder vielmehr, er zwingt sich gegen alle Natur zu dieser Ansicht, um nur den Blick seines Geistes nicht auf Gott wenden zu müssen. Wir fragen ihm gegenüber den gesunden Menschenverstand: Könnte denn ein Blinder die Schöpfungen Raphaels hervorgebracht haben? Könnte das zufällige Abschleifen der Verwitterung und ähnlicher Naturvorgänge einen Marmorblock in die Gruppe des Laokoon verwandelt haben? Könnte ein Luftzug nach dem andern die Fäden des Gespinnstes von Millionen Seidenwürmern und die Fasern des Flachses erst zusammendrehen und spinnen, so daß weitere Windstöße oder auch Wasserfluthen hieraus fernerhin ein Gewebe vollendeten, in welchem verblasener Goldstaub sich derart verfangen hätte, daß die prachtvoll gezeichneten Teppiche eines Königsthrones auf diesem Wege sich von selbst verfertigten? Wäre es möglich, daß auch nur das kleinste Stück von der groben Kleidung, die einen Bettler umhüllt, auf diesem Wege gewebt worden wäre? Wie hoch aber steht das menschliche Auge über den Werken eines Raphael, wie hoch steht die menschliche Hand über den Gebilden jenes Meißels, der den Laokoon schuf, wie unendlich feiner und kunstreicher erscheint die Haut gegenüber allen Geweben von Menschenhand, diese wunderbare Hülle, dicht genug, um das Blut zurückzuhalten, und doch dabei locker genug, um den Schweiß durchzulassen, zart genug, um die feinsten Gefühle und Reize empfinden zu lassen,

und dennoch haltbar genug, um unter tausend Reibungen nie abzuschleißen! Ja, ein einziges Haar unseres Hauptes ist offenbar ein viel größeres Wunder, als die Schöpfungen aller menschlichen Fähigkeit. Sind doch die Substanzen, welche die Analyse des Haares uns auseinanderlegt, massenhaft vorhanden in unserer Umgebung; kennen wir doch genau deren Zahl und quantitative Mischungsverhältnisse. Aber wer wird uns je ein wirkliches Haar nachzubilden fähig sein, während Hunderte wenigstens die Fähigkeit der Nachbildung besitzen, wenn es sich um die Copie eines Raphael handelt? Und nun soll, wie der Atheist es annimmt, Haut und Auge, Hand und Haar nichts als das Werk blind wirkenden Zufalls sein! Wie ist denn jener Blinde zu denken, der in seiner Blindheit die Fähigkeit besitzen soll, alle jene Fasern und Atome ungesehen und ungestört aus dem weiten Kreise der Natur zusammenzusuchen?

Und wenn uns nun vollends die Anatomie den Wunderbau des Körpers zerlegt, und jenes unbegreifliche Zusammenwirken tausendfältiger Einrichtungen zu der wunderbarsten Harmonie der vollkommensten Einheit in endloser Mannigfaltigkeit vor Augen stellt, wenn dazu noch das Mikroscop mit allen seinen neuen Entdeckungen das Geflecht der Nerven, der Bänder und der einzelnen Fasern auseinanderlegt, um überall klar vorschwebende Zwecke, mit weisen und leichten Mitteln verfolgt, deutlich hervortreten zu lassen, soll dieß denn Alles das Werk eines blinden, verstand- und willenlosen Etwas sein, was wir nicht einmal ein Wesen nennen können, ja wofür unser Verstand in der That keinen Begriff und unsere Sprache kein bezeichnendes Wort zu finden im Stande ist? Mit Recht sagt ein gläubiger Naturforscher: „Gebt mir die Zunge eines Atheisten, und als Anatom zeige ich an ihr tausend Beweise, daß sie eine ruchlose Lügnerin ist.“

Verfolgen wir jedoch eine einzelne Seite der Körperbildung näher, nur den rohesten Theil, das Knochengerüst. In der menschlichen Knochensubstanz unterscheidet die Analyse gewöhnlich neun verschiedene Elementarbestandtheile; aber diese neun Theile finden sich hier in den verschiedenartigsten Verhältnissen der Zusammensetzung, so daß die Bildung der bloßen Knochenmaterie allein für jeden einzelnen Theil des Skelettes unzählbare Verirrungen möglich machte, wenn auch ein Mensch im Stande wäre, jene Zusammensetzungen nachzubilden. Wie viel genaue Kenntniß, pünktliche Ueberlegung und ausgezeichnete Geschicklichkeit würde also schon dazu erfordert, auch nur ein einziges Loth von brauch-

barer Knochenmaterie zu bilden. Nun finden wir aber jeden einzelnen Knochen aus zwei auf's Merkwürdigste in einander verwebten zelligen Gebilden bestehend, die beide von gänzlich verschiedener Zusammensetzung sind. Das eine Gewebe ist weich, nämlich die Knochengallerte, das andere hart, aus phosphorsaurem Kalk gebildet. Sehen wir nun die merkwürdige Feinheit der Ineinanderfügung dieser beiden Gebilde an. Bald erscheint der Knochen innerlich porös, bald dicht und fest, bald vollkommen hohl, und um das Ganze legt sich die wunderbare, höchst empfindliche Beinhaut an, während die Röhren im Innern mit der Marksubstanz ausgefüllt sind. Erinnern wir ferner an die Verbindung der Knochen durch die weichen Knorpelformen und an die merkwürdige Berechnung dieser Art von Verbindung und Ausfütterung für den Halt und gleichzeitig für die Bewegung des Knochengerüstes. Neue und fast unzählbare Wunder zeigen sich vor unserm Blicke, wenn wir weiter die merkwürdige äußere Gestaltung der Knochen betrachten, auf alle jene einzelnen Rundungen, Aushöhlungen, Abplattungen, Vertiefungen, knorpeligen Ränder unsere Beobachtung richten, und hier wieder überall die zahlreichsten Unterschiede in Maß, Zahl und Gestaltung dieser Einzelnheiten vorfinden. Welch' einen Reichthum dieser kleinen und doch so wichtigen Einzelnheiten zeigt z. B. jedes einzelne Wirbelbein; wie groß ist daher deren Zahl, welche die Wissenschaft uns vorlegt, wenn sie an sämmtlichen Knochen des ganzen Skelettes alle diese kleinen Einzelnheiten sowie ihre klar vorliegende Bestimmung und Zweckmäßigkeit uns auseinandersetzt!

Nur dem Knochengerüste sind wir hier, und bloß mit oberflächlichem Blicke, nachgegangen. Welche Wunder eröffneten sich aber, wenn wir die übrigen Körpergebilde hinzunähmen! Wie viele Tausende von Einzelnheiten würden wir beobachten, wenn wir mit Hülfe des Mikroscops den zahllosen Verzweigungen des Nervensystems und der Blutgefäße in ihre erstaunliche Zartheit nachgehen könnten, und auch hier überall die Zusammensetzung der Materie, die Einzelnheiten in der Gestalt des Organes, seine Verbindung mit den übrigen Theilen, seine Bestimmung und Function und seinen Einfluß auf den Organismus gründlich beachten könnten.

Und dieß Alles sollte ein Blinder gebildet haben, und noch dazu ein Blinder ohne alle Vernunft und Ueberlegung, ja ohne alles Selbstbewußtsein?

Wenn uns schon der todte Leichnam unter der zerlegenden Hand der

kalten Anatomie so unsäglich viel über das Dasein, die Macht und Weisheit Dessen predigt, der ihm den Ursprung und die Einrichtung gab, wie viel mehr predigt hier das Leben! — Sahen wir bisher nur auf das todte Skelett, welch' ein wundervolles Werk blieb da dem großen Urheber noch übrig, ehe er diese erschreckende Gestalt mit allem dem umkleidet hatte, was ihr nach Außen die Schönheit der menschlichen Erscheinung und nach Innen die unzähligen Werkzeuge zu allen Functionen des organischen Lebens ertheilte! Ist nicht dieser lebendige Körper die herrlichste Harmonie, die tiefdurchdachte Vereinigung einer unbegrenzten Mannigfaltigkeit zur vollkommensten Einheit, und ist er nicht das Zeugniß vom Wirken einer unendlichen Geisteskraft, die hoch über ihm, hoch auch über dem menschlichen Geiste und hoch über dem ganzen Universum stehen muß?

Und sehen wir nun das Leben an. Was ist das Leben? Wie will der Atheist es uns erklären, während er sein Dasein nicht läugnen kann? Wo liegt der verborgene Grund, der diese tausend und tausend Wirkungen von Ursachen und Nebenursachen in ihrer gleichzeitigen und nacheinanderfolgenden Thätigkeit alle einheitlich zur Erhaltung unseres Körpers leitet, der sie alle bei jeder einzelnen Lebensfunction in so tausendfältig ungleiche Bewegung setzt, und das ganze ineinandergreifende Getriebe ordnet? Tragen wir dieses Princip in uns selbst? Sind wir uns vielleicht bewußt, daß unsere eigene Seele, unser Ich es wäre, was alle diese Stoffe zusammengebracht, alle diese Formen ausgebildet hätte, und dieß sogar lange vor der Zeit, ehe wir thatsächlich den ersten vernünftigen Gedanken zu denken vermochten? Ist unsere Seele sich dessen bewußt, daß sie den Verdauungsproceß künstlich leitet, daß sie das Blut durch den Körper treibt, während Jahrtausende hindurch keine menschliche Seele etwas vom Dasein dieses Blutumlaufes auch nur ahnte? Kennen wir selbst denn die Triebfedern jener Bewegungen, die unserm Willen dienen müssen? Ist nicht die Ausführung eines einzigen Schrittes, das Ballen der Faust, das Aufschlagen des Auges, das Aussprechen eines einzigen Wortes für uns der Inbegriff unzähliger Geheimnisse? Was wissen wir von allem dem, was bei diesen allerkleinsten Vorgängen unserer Lebensthätigkeit in Bewegung gesetzt werden muß? Was wissen wir von dessen organischer Einrichtung? Was wissen wir selbst von der Art und Weise, wie unser eigener Wille diese Organe ergreift und benützt? So ist denn unser Leben keine menschliche Erscheinung, ausgegangen von unserer eigenen geringen

Macht und Ueberlegung, es ist vielmehr ein göttlicher Proceß, in welchem jeder Pulsschlag das Dasein, die Macht und Weisheit Dessen verkündigt, der den Organismus und das Leben erschaffen hat und erhält.

Wir redeten nur vom Menschenkörper, von jenem in so vielen tausend Millionen immer gleichmäßig sich wiederholenden Inbegriffe göttlicher Wunder. Wird es nöthig sein, daß wir den Blick auch noch auf die Thierwelt wenden, daß wir bis zur Beobachtung jenes reichen Lebens herabsteigen, welches sich in dem Raume entwickelt, den nur der hundertste Theil eines Wassertropfens einnimmt? Sollen wir den Blick noch nach jenen Regionen richten müssen, wo unzählbare Weltensysteme willenlos und unbewußt in ihrer stummen Größe uns den Ruhm ihres Herrn und Schöpfers verkündigen, um da noch weiter zu fragen, ob Verstand in diesem Werke walte, ob ein Geist sich in ihm offenbare, und wo dieser Geist zu suchen sei?

Der physico-theologische Beweis gründet sich also auf die unläugbaren Thatsachen, daß Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit das ganze Weltall charakterisiren, und im Ganzen wie im Einzelnen ihm die Natur wunderbarer Harmonie aufprägen. Wohl ist es erklärlich, daß noch manche Erscheinung in ihr der Weisheit unserer bisherigen Forscher undurchdringlich blieb und daß sie daher einzelne Dinge und Erscheinungen zwecklos nennen, um im Dienste des Unglaubens desto leichter vor jenen tausendfältig klar vorliegenden Verbindungen von Zweck und Einrichtung die Augen absichtlich schließen zu können. Aber wie wenig ist dessen, was auch die leidenschaftlichsten Feinde der Anerkennung Gottes unter den Naturforschern auffinden können, und wie oft wurden ihre vorgebrachten Beispiele durch nachfolgende Forschung lächerlich!

Die Welt ist also ein durchdachtes System, dessen einzelne Theile wieder wohl organisirte Reiche bilden, welche, von unten aufsteigend, immer bestimmte Zwecke verfolgen, bis zum Geistigen hinauf, zu jener Region, wo ihr letzter Zweck, ihr höchstes Ziel liegen muß. Die Welt erscheint also als ein Gedachtes, als auf einem Gedanken von ihr beruhend, und diesem vorausgehenden Gedanken entsprechend eingerichtet. Aber eben diesen Gedanken von ihr selbst, der ihrem eigenen zeitlichen Sein und ihren nur in der Zeit sich abwickelnden Erscheinungen nothwendig vorausgehen und zu Grunde liegen muß, kann die Welt nicht selbst gedacht haben, während doch jeder Gedanke einen Denkenden

als seinen ersten und einzigen Urheber und Grund nothwendig voraussetzt. Die Natur denkt nicht und hat sich darum auch nicht selber gedacht.

Wer dieses von ihr annehmen wollte, der täuscht sich nur mit seinem Atheismus. Er sieht sich gezwungen, Gott anzuerkennen, während er ihm nur thöricht den wahren Namen verweigert. Wenn die Natur das Einzige sein soll, so müßte sie sich selbst erdacht haben und ewig denken; denn sie ist ja durchaus durchdacht. Nun denn, dann hat sie ja Selbstbewußtsein mit diesem Wissen von sich selbst; dann ist sie das höchste denkende Wesen, ein selbstbewußter Geist; dann trägt sie selbst gerade diejenige Eigenthümlichkeit an sich, die der Atheist eben bei ihr läugnen will, um von einer bloßen Natur und nicht von Gott reden zu müssen. Die gedachte, erdachte und durchdachte, aber selbst sich nicht denkende Natur ohne den denkenden göttlichen Geist außer ihr und über ihr annehmen zu wollen, das hat in der Logik gerade so viel Werth, wie die Annahme eines vollkommenen Kreises, der in der That keinen Mittelpunkt hätte.

Auch unser eigener creatürlicher Geist genügt für sich hier nicht im Mindesten zur Erklärung. Können wir ja die Wunder seiner Einrichtung und Lebensthätigkeit ebenso verfolgen, wie die Wunder unseres Körpers, und dort nur die Schöpfungen und Einrichtungen einer fremden Macht und eine Weisheit von höherm Ursprunge wieder finden. Unser Geist begreift sich selbst deutlich als ein Erdachtes eines andern höchsten Urgeistes. Nicht nur die Idee von ihm und die Idee vom ganzen Universum muß seiner Existenz und der Existenz der Welt vorausgegangen sein, sondern vor Allem der einzig mögliche Grund dieser Idee selbst, der diesen Gedanken hervorbringende und in sich selbst denkende Urgeist. So ist schon unter den Alten Anaxagoras von der nothwendig der Welt und Weltordnung zu Grunde liegenden Idee, welche auch seine Vorgänger schon anerkannten, aber richtig zu verfolgen zu schwach waren, höher hinaufgegangen auf das Dasein des diese Idee erzeugenden, denkenden und ausführenden Geistes (νοῦς).

Gegen den Werth des physico-theologischen Beweises sind im Ganzen nur wenige Einsprüche in der Geschichte des menschlichen Denkens vorfindlich. Es ist z. B. die einzige unter den von Alters her gebräuchlichen Beweisformen, welcher Kant einen wesentlichen Werth zugestehen will, während er jeden kosmologischen und ontologischen Beweis von den unrichtigen Grundlagen seines Systemes aus für unbrauchbar und auf

Trugschlüssen beruhend erklärt. Diese Verwerfung ist indessen sehr begreiflich. Abgesehen von allen andern Mängeln im Systeme dieses an sich so scharfsinnigen Denkers genügt es uns hier, nur auf den einen Umstand hinzuweisen, daß Kant zwei unläugbare Thatsachen der Wirklichkeit nicht anerkennt. Erstens setzt nämlich Kant voraus, daß in unserm menschlichen Bewußtsein gar nichts Anderes von Wirklichkeit vorkommen könne, als was durch die sinnlichen Eindrücke erst gegeben wird. Zweitens verkennt er hiermit in Verbindung vor Allem die Thatsache, daß die Sinneswahrnehmung uns in ein wirklich sicheres Wissen von der Realität der sinnlich wahrgenommenen Dinge außer uns setzt. Ferner walten bei ihm abweichende Ansichten von der Kraft und Zuverlässigkeit der für uns in unserm Bewußtsein festbegründeten Denkgesetze. Kant's Kritik jener alten Beweisformen und namentlich die des ontologischen Beweises, verliert außer den erwähnten Umständen auch noch dadurch an Gewicht, daß er die Beweise selbst nur mangelhaft vorführt, irregeleitet durch seine erwähnte unrichtige Auffassung der Thatsachen im menschlichen Bewußtsein. Seine Kritik hat mehr oder weniger Einfluß gehabt auf die Anschauungen und weitern Verirrungen seiner Nachfolger in der Entwicklung der deutschen Philosophie, und hierdurch mittelbar auch auf die von der deutschen Philosophie abhängigen Franzosen.

Allerdings müssen wir aber zugeben, daß der physico-theologische Beweis für sich allein nicht mit wissenschaftlicher Strenge zur Anerkennung der vollen Unendlichkeit Gottes zwingt. Zu dem kosmologischen Beweise hinzutretend, oder auch ganz selbstständig für sich, zwingt er uns, einen überweltlichen Urgrund, und zwar als persönlichen Geist, aus der durchdachten Ordnung der vorhandenen Welt anzuerkennen und ihm ungeheure Macht und Weisheit, wenn auch noch nicht absolute Allmacht und Allwissenheit beizulegen. Selbst über die Einheit der Gottheit kann er uns nicht zu erzwungener Gewißheit bringen, obwohl er für dieselbe ein mächtiges Zeugniß in der einheitlichen Harmonie des Weltganges bei aller Mannigfaltigkeit vor unsere Augen stellt. Zwingt aber dieser Beweis für sich allein unser Denken auch noch nicht zur nothwendigen Anerkennung der vollen Unendlichkeit des existirenden Weltgrundes, so genügt er doch vollkommen, um wenigstens den Glauben der Menschheit an diese Unendlichkeit als vor der Vernunft vollkommen gerechtfertigt erscheinen zu lassen. In dieser Stellung steht er ungefähr unserm ersten kosmologischen Beweise, der sich bloß auf die Causalität

bei den gewordenen Dingen gründete, gleich, führt uns jedoch mit größerer Allseitigkeit und Lebhaftigkeit in die vor uns im Endlichen sich offenbarenden Spuren der unendlichen Gottheit ein.

## §. 48.

## Ontologischer Beweis.

Ausgangspunkt dieses Beweises. — Das Vorhandensein der Idee des Unendlichen in uns. — Streit über den Ursprung der Ideen. — Eine dritte Ansicht neben den beiden alten. — Entwicklung der Idee des Unendlichen. — Augustinus. — Anselmus und die Scholastik. — Der berühmte Beweis des Anselmus. — Rechtfertigung desselben gegen die Einwendungen des Gaunilo und Kant's. — Nähere Beleuchtung des Anselm'schen Gedankens. — Andere Formen des ontologischen Beweises bei Anselmus, Duns Scotus und Cartesius. — Kern all' dieser Beweisformen. — Die Idee des Unendlichen in uns rührt nicht von den endlichen Dingen her; sie ist ferner kein bloß abstracter Gedanke, sondern ein dem Geiste wesentliches Bewußtsein.

Wenden wir uns nun nach der Betrachtung jener reichen Spuren der Gottheit, die uns aus so vielen tausend Zügen im großen Kreise der Natur das Zeugniß vom Dasein und Wirken des Unendlichen über der Welt verkündigen, zu jener kleinen innern Welt in uns selbst, die das nicht minder große Wunder eines Spiegels jener großen Welt um uns bildet. Treten wir ein in die genauere Betrachtung unserer eigenen innern Geisteseinrichtung, in jenen Mikrokosmos, nicht minder wunderbar als Zeugniß seines Urhebers, wie der uns umgebende Makrokosmos.

Die ontologischen Beweise, welche ebenfalls in verschiedener Form von alten und neuen Denkern aufgeführt worden sind, benützen als Ausgangspunkt, wie wir bereits früher anführten, nur Thatsachen aus der innern Natur unserer eigenen Denkthätigkeit, sie sind, mit andern Worten, ein genaueres Aufmerksammachen auf das Factum, daß sich die Idee des Unendlichen unbestreitbar in unserm Geiste vorfindet, und eine Auseinandersetzung alles dessen, was mit dieser Thatsache nothwendig verknüpft ist. Niemand kann es bezweifeln, daß wir die Idee des Unendlichen wirklich haben, wir würden ja nicht davon reden können, wenn wir dieselbe nicht in uns hätten. Es fragt sich also nun zuerst: woher kommt uns diese Idee? und zweitens: entspricht ihr eine objective Wirklichkeit?

Man hat unter den Gelehrten von Alters her darüber gestritten, ob der Menschengeist sogenannte angeborene Ideen habe und diese

vor seinem ersten Denken schon mitbringe, oder ob all' seine Ideen erst Ergebniß eigener Erfahrung und eigenen Denkens seien, so daß der Geist an sich als tabula rasa erscheine. Schon im Alterthum schieden sich die Denker im Großen nach diesen zwei Ansichten, und in dem berühmten mittelalterlichen Streite zwischen Nominalismus und Realismus finden wir die Fortsetzung dieser Scheidung. Dennoch wäre es nicht unmöglich, daß bei diesem langen Kampfe der Geister alle jene bedeutenden Talente auf beiden Seiten die Wahrheit darum verfehlten, weil hier das Richtige in der That zwischen beiden Ansichten gewissermaßen in der Mitte liegt. Es ist unrichtig zu sagen: jeder einzelne Mensch habe all' seine Begriffe, auch die sogenannten ersten Axiome ganz und gar nur von eigener Erfahrung und eigenem Denken her. Dieser Behauptung kann man einfache Thatsachen entgegenstellen, was wir hier nicht auszuführen haben. Aber ebenso unbewiesen und unbeweisbar bleibt die Behauptung: es seien dem einzelnen Menschen gewisse ganz fertige Ideen schon von Geburt an mitgegeben. Diese Behauptung stützt sich auch weniger auf den Versuch der Nachweisung ihrer ausgesprochenen Ansicht selbst, sie glaubt vielmehr für sich im Siege zu sein, sobald sie nur zu zeigen vermag, daß Thatsachen vorliegen, welche die Behauptung des Gegners vereiteln. — Wir haben wirklich Ideen, die der Einzelne sich jedenfalls nicht erst selbst erworben haben kann, mithin müssen dieselben ja angeboren sein, so lautet hier der Schluß. — Allein man beachtet dabei nicht, daß noch ein Drittes möglich ist. Ideen, die der Einzelne für sich weder von Geburt aus schon im Geiste fertig besitzt, noch später selbst durch eigenes Denken sich erworben hat, können ihm nämlich durch seinen Zusammenhang mit der Gesellschaft gegeben oder wenigstens entwickelt sein.

So hätten wir also nicht zwei, sondern drei Wege für den Ursprung unserer verschiedenen Ideen gemeinsam zu beachten. Jener von uns eben angeführte dritte Weg für das Eintreten mancher Ideen in den Schatz unseres Geistes schneidet gleichzeitig die Uebertreibungen des Annehmens und des Verwerfens angeborener Ideen ab. Angeborenes kann ohne eigene Denkthätigkeit seine Entwicklung beim Einzelnen durch die Gesellschaft erhalten haben und so den Schein eines puren Fundes persönlicher Denkthätigkeit gewonnen haben, während umgekehrt manche Ueberlieferung der Gesellschaft den Schein einer fertig angeborenen Idee an sich tragen kann. So bleibt die Thatsache unbestritten, daß der Einzelne nur dadurch zum wirklichen Anfange all' seines Den-

kens kommt, daß ihm zu den angeborenen Geistesgaben gleichzeitig fertige Ideen von seiner geistigen Umgebung mitgetheilt werden. Es verhält sich damit, wie mit der Sprache, die weder angeboren, noch von Einzelnen erfunden ist, und obwohl sie erst mit der eigenen Anstrengung des Einzelnen zu Stande kommt, dennoch demselben aus seinem Zusammenhange mit der Gesellschaft zukommen muß. Ebenso wenig, wie wir uns später der Mittheilung der Sprache im Einzelnen erinnern, bleibt uns eine spätere Erinnerung an den Empfang dieser ersten Ideen. Dieser Empfang war bei seinem Eintreten ebenso unbemerkt für unsern Geist, wie damals das Erlernen des Sprechens. In der Wirklichkeit kommt kein Menschengeist zu der mindesten geistigen Entwicklung ohne die Berührung mit andern bereits entwickelten Geistern, d. h. ohne Erziehung im weitesten Sinne des Wortes. Die Naturgeschichte erzählt uns einige wenige Fälle, namentlich aus Litthauen, wo Kinder in frühester Jugend unter die Bären gerathen waren und bei denselben aufgewachsen sind, fern von aller menschlichen Berührung, ernährt von diesen Thieren. Solche unglückliche Wesen zeigten, als sie später in der Wildniß eingefangen wurden, ähnliche Geschicklichkeiten wie die Bären, aber nicht die mindeste Spur von eigentlichem Denken. Erst später entwickelte sich auch ihr Geist mühsam und unter Berührung und Erziehung anderer Geister. Ihnen fehlte vorher Alles, nicht weil es für sie an geistiger Naturanlage, oder auch an der Möglichkeit eigener Beobachtung gebrach, sondern weil die Gelegenheit nicht da war, von der Gesellschaft jene ersten schon entwickelten Ideen und zugleich die Sprache als die beiden unumgänglichen Bedingungen alles Denkens zu empfangen. Unklares Bewußtsein, Empfindungen dunkler Art und instinctartige Thätigkeit des Willens waren, auch ohne das Denken, in diesen unglücklichen Geistern allerdings vorhanden.

Die in unserm Geiste thatsächlich vorhandene Idee des Unendlichen ist nun jedenfalls nicht als eine fertig angeborene Mitgift der menschlichen Natur des einzelnen Geistes zu betrachten. Wohl wird hier ganz anders, wie bei andern Ideen, das unentwickelte Bewußtsein der Unendlichkeit des Seins zum Wesen der Denkfähigkeit selbst gehören. Denken können heißt ja so viel als zu geistiger Auffassung des Seins Befähigung haben. Hat also der Schöpfer unserm Geiste die Denkfähigkeit gegeben, so gab er ihm dieselbe auch für die ganze Weite und Ausdehnung des wirklichen Seins. Gab er uns überhaupt ein Bewußtsein vom Sein in uns und außer uns, so hat er uns damit in der Denk-

fähigkeit selbst eben das Bewußtsein vom Dasein seines unendlichen Seins gegeben. Allein unter allen Umständen bedarf auch dieses Bewußtsein dennoch erst einer denkenden Entwicklung, obwohl es, wie das Selbstbewußtsein und die Anerkennung der Wirklichkeit des Endlichen außer uns, in der That zur Natureinrichtung des einzelnen denkenden Wesens gehört und hierin nicht denjenigen ersten Ideen gleichsteht, die wir bloß von der Gesellschaft empfangen. Bei der Gottesidee ist also nur die Entwicklung des im Geiste selbst schon vorhandenen Bewußtseins dem Einflusse der Gesellschaft und ihrer Erziehung zuzuschreiben, wodurch jenes unentwickelte Bewußtsein erst zur klar entwickelten Idee wird.

Die ontologischen Beweise knüpfen an das vorausgesetzte Vorhandensein der Idee des Unendlichen im Menschengeiste an. Ihre Aufgabe ist es: uns Alles klar vor Augen zu führen, was in der Thatsache des bloßen Besitzes dieser Idee eingeschlossen liegt. Insbesondere müssen sie klar machen, wie hier der subjective Besitz der Idee, anders wie bei allen übrigen Ideen, zugleich ein Bewußtsein vom objectiv wirklichen Sein einschließt. Es ist natürlich, daß auch hier mehr oder minder brauchbare Formen des Beweises erscheinen werden, und wir haben dieselben nach dem verschiedenen Grade ihrer Kürze und Klarheit zu schätzen.

Schon der heil. Augustinus, der überhaupt den Reichthum des menschlichen Denkens aus dem vorchristlichen Alterthume mit den vollkommenen Ideen des Christenthums auf's Glücklichste zu vereinigen strebte, hat diese Beweisform ausgeführt. Allein bei ihm verliert sich in seiner bewunderungswürdigen Wärme des Gemüthes die denkende Entwicklung rasch in's Gebet. Daher wird seine Darstellung, wie werthvoll sie auch ist, für unsern Zweck weniger geeignet sein. — Berühmt geworden in der Wissenschaft ist dagegen die ontologische Beweisform des heil. Anselm von Canterbury aus dem Ende des elften Jahrhunderts. Der heil. Anselmus ist als der Schöpfer jener wissenschaftlichen Richtung zu betrachten, die man mit dem Namen Scholastik bezeichnet. Charakteristisch für diese Richtung ist es, daß dieselbe sich nicht zunächst die Aufgabe stellt, erst nach unbekannter Wahrheit zu suchen, sie nimmt vielmehr in glaubensfroher Ruhe den ganzen Besitz der christlichen Wahrheiten als schon vorhandenen Stoff für ihre Philosophie und Theologie. Die Kraft ihres ganzen Nachdenkens entwickelt sie dann im Ordnen und Beleuchten dieses Stoffes, um so den denken-

den Geist immer vollständiger in das Einzelne und in den klaren Ueberblick des Zusammenhanges einzuführen. Die Scholastik ist die Wissenschaft des Glaubens und hat nur als solche ihren Werth, ihren Glanz und freilich auch ihre Mängel, wie alle menschliche Thätigkeit. Schon Anselmus nennt diese von ihm hauptsächlich eröffnete wissenschaftliche Richtung scharf und kurz: „fides quaerens intellectum.“ Diesen Bestrebungen lag es nah, auch die ontologische Beweisform näher zu entwickeln. Anselmus selbst stellt diesen Beweis in zwei Formen auf, wovon die erste, die wir jetzt anführen, bis auf den heutigen Tag zum Gegenstande gelehrter Streitigkeiten geworden ist.

Die Form dieses Beweises ist folgende: Ich finde in mir die Idee des Unendlichen vor, mithin habe ich diese Idee und muß sie nothwendig ganz denken mit Allem, was nothwendig zu ihr gehört, d. h. als ausgestattet mit allen Vollkommenheiten. — Daher kann ich mir hier durchaus keine einzige Vollkommenheit wegdenken, sonst wäre es ja nicht mehr die Idee des Unendlichen; mithin bin ich auch durchaus nicht im Stande, hier das Attribut des Seins beim Denken dieser Idee wegzulassen. Ich sehe also, daß ich von Natur aus gezwungen bin, mir das Unendliche durchaus nur als wirklich existirend zu denken. —

Wie wir sehen, geht hier Anselmus nicht auf die Frage näher ein, woher denn sein Geist den Besitz der Idee des Unendlichen habe; nur die einfache und völlig unbestreitbare Thatsache dieses Besitzes bildet die ganze Grundlage seines Beweises.

Man hat nun darüber gestritten, ob nicht das Ganze ein Trugschluß sei. Es lasse sich nämlich bezweifeln, ob das Sein mit Recht unter die bloßen Attribute der Dinge zu rechnen wäre, da es sich doch offenbar ganz anders damit verhalte, wie mit der Größe, der Farbe, der Schwere und den übrigen bloßen Attributen. — Allein hier ist vielmehr das Mißverständniß in einer Wortverwechslung zu suchen. Anselmus braucht bei seinem Beweise keineswegs das Sein als bloßes Attribut zu behandeln, er behandelt es vielmehr, und mit Recht, als etwas, was jedenfalls zu den Vollkommenheiten jeder Sache gehört, und im gegebenen Falle allein müssen ja alle Vollkommenheiten als zur Idee gehörig gedacht werden, gleichviel ob sie als bloße Attribute erscheinen oder nicht.

Schon zu seinen Lebzeiten fand Anselmus hier Gegner und er mußte sich gegen Gaunilo wegen dieses Beweises vertheidigen. Dieser bemerkte

nämlich: man könne sich auch eine vollkommene Insel, wie die herrliche Insel Atlantis in den Fabeln der Alten, denken. Diese Insel würde nun noch vollkommener gedacht sein, wenn wir uns dieselbe auch als wirklich existirend dächten; allein damit existire dieselbe noch nicht. Ebenso würde der Umstand, daß die Idee des Unendlichen noch vollkommener gedacht wäre, wenn dasselbe als existirend gedacht werde, keinen Beweis für dessen wirkliche Existenz liefern können. In neuerer Zeit hat Kant in etwas platterer Weise gegen den alten Denker diese Bemerkung des Gaunilo wiederholt, indem er sagt: er könne sich auch hundert Thaler in seine Tasche denken, und dieser Gedanke würde noch vollkommener sein, wenn auch die hundert Thaler existirten; dennoch schaffe ihm dieser Gedanke das Geld nicht in die Tasche. Offenbar ist in diesen Gegenbemerkungen und Beispielen die Absicht und der Sinn des Anselmus völlig verkannt. Er will ja nämlich nur darauf hinweisen, daß eben die einzige Idee des Unendlichen, und zwar nur diese ganz allein, selbstredend, immer als durchaus alle Vollkommenheiten nothwendig in sich fassend, gedacht werden muß. Der Menschengeist ist also in der That nicht im Stande, hier die Annahme irgend einer Vollkommenheit wegfallen zu lassen, sobald er nur diese Idee wirklich denkt. — Steht es nun durchaus nicht in seiner Willkür, hier irgend eine Vollkommenheit wegzudenken, so kann dieses auch von der Vollkommenheit des Seins geltend gemacht werden. Mit anderen Worten: das Unendliche, als nicht existirend gedacht, wäre jedenfalls unvollkommener, als das existirend gedachte Unendliche, mithin würde das erstere durchaus nicht der factisch in uns vorhandenen Idee des unendlich Vollkommenen entsprechen können, weil diese Idee keine Annahme des Mangels irgend einer Vollkommenheit dulden kann. Ich kann also die Annahme der Nichtexistenz des Unendlichen logisch gar nicht mehr denken, sobald ich überhaupt die Idee des unendlich Vollkommenen in mir habe. Aber dieses Alles paßt gerade nur bei dieser einen einzigen Idee des Unendlichen und gerade eben deßwegen bei keinem andern Begriffe. Daher sind hier alle Beispiele unbrauchbar, denn an jedem endlichen Wesen, welches ich denke, kann ich im Begriffe mancherlei Vollkommenheiten wegfallen lassen; vor Allem aber kann ich dabei gerade die Vollkommenheit des Seins im Gedanken aufgeben, weil ja alles Endliche nur ein zufälliges Sein haben kann.

Der Werth dieser Anselmischen Beweisform wird daher in dem Umstande liegen, daß dieselbe mit einer künstlich erdachten Kürze uns

darauf hinweist, wie die vorhandene Idee des Unendlichen in uns ihrer eigenthümlichen Natur nach nicht ein bloß willkürlich Gedachtes, sondern vielmehr ein dem Geiste aufgezwungenes Bewußtsein von der entsprechenden Wirklichkeit ist. Die künstliche und klug ausgedachte Kürze, womit Anselmus dieß hervorzuheben sucht, ist geeignet, Mißtrauen zu erwecken, als ob hier nur eine trügerische Ueberraschung unterlaufe.

Es wird Jedem unbenommen bleiben, über den Werth oder Unwerth dieser viel besprochenen und bestrittenen Beweisform sich sein Urtheil zu bilden. Für die wirkliche Anerkennung des göttlichen Daseins bleibt immer eine einzelne Beweisform von nur untergeordnetem Werthe. Das aber wird dabei durchaus nothwendig sein, daß man den scharfsinnigen Alten nur ja richtig verstehe. Man muß sich wohl hüten, daß man durch die knappe und mitunter unvollkommene Ausdrucksweise dieses Lehrers nicht zu verstümmeltem Wiedergeben seiner Gedanken gebracht wird. Und dieses finden wir gewöhnlich bei seinen älteren und neueren Gegnern. So ist der ontologische Beweis selbst meist unrichtig citirt. Es heißt z. B., Anselmus sagt: „ein unendlich Vollkommenes kann gedacht werden“ u. s. w. Der Beweis selbst spricht aber nicht von etwas, was bloß gedacht werden kann und allenfalls ebenso willkürlich in Gedanken abzuweisen wäre; nein, er spricht nur von dem factischen und daher nothwendig anzuerkennenden Dasein jener im Geiste unbestreitbar vorhandenen Idee, gleichgültig, wo immer sie her sein mag.

Das wesentlichste Bedenken gegen den Werth dieses Beweises liegt in der Behauptung, daß derselbe nicht in die Realität übergehe, sondern nur in logischen Abstractionen sich bewege, d. h. daß er nicht von der Natur der Wirklichkeit außer unserem Geiste, sondern nur von der Natur unserer eigenen Denkweise rede, und mithin nicht auf das Sein in der Wirklichkeit außer uns angewendet werden könne. Allein die Bemerkung beruhet, genau gesehen, auf einem Irrthume, wie sehr sie auch den ersten Anschein für sich hat. Anselmus redet nämlich nicht von irgend einem bloßen Producte unseres denkenden Geistes, er redet vielmehr nur von einer realen Thatsache, die er als etwas zur realen Natur des Geistes selbst und nicht zu seinen bloßen Gedankenerzeugnissen Gehöriges möglichst knapp und kurz uns bemerklich machen will. Er tritt also von Anfang an durchaus in den Kreis der Realität und bleibt nicht, wie man ihm irrthümlich vorwirft, im abstracten Gange unserer Gedanken stehen. Er zeigt uns die Thatsache, daß der Menschengeist ebenso gut, wie er nicht durch Abstraction und eigene

Geistesthätigkeit, sondern durch seine eigene vorhandene Natureinrichtung gezwungen, das Sein überhaupt festhalten muß, so auch dessen Unendlichkeit. So zwingt er uns anzuerkennen, daß das in uns als reine Naturgabe thatsächlich vorhandene Bewußtsein vom Sein überhaupt sich bei genauerer Betrachtung unläugbar als aufgezwungenes Bewußtsein von der Unendlichkeit des Seins herausstellt und daher durchaus gerade so viel Realität hat, wie unser Geist selbst. Dieses erreicht Anselmus, indem er in möglichster Kürze zeigt, daß wir hier nun einmal factisch durchaus nicht anders denken können, und daher völlig außer Stande sind, irgendwie die Realität des unendlichen Seins zu läugnen. Keineswegs verdient also jene Beweisform den Vorwurf, sie sei eine leere, bloß logische Abstraction.

Außer dieser viel besprochenen und viel angegriffenen Beweisform gibt uns Anselmus für's Dasein Gottes noch eine zweite Nachweisung, welche weniger Beachtung gefunden hat, obwohl sie für die wissenschaftliche Behandlung der vorliegenden Frage von wesentlichem Werthe ist. Indessen würde ihre schwierige Form einestheils für die populäre Haltung unserer Schrift störend erscheinen, während wir anderntheils keinen erheblichen Nutzen für unsern Zweck daraus schöpfen können. Zudem zieht sich dieser Beweis eigentlich durch mehrere Kapitel seiner Schrift Monologium hindurch, so daß er keineswegs den hier wesentlichen Ruhm der Kürze in Anspruch nehmen kann. Wir glauben daher, hier von seiner genauern Anführung abstehen zu müssen. Werthvoll in ihrer Art sind ferner die Bearbeitung des ontologischen Beweises durch Duns Scotus und drei Beweisformen des Cartesius. Allein auch hier können wir es mit der Form und dem Zwecke unserer Schrift nicht vereinigen, auf Besprechung dieser tiefsinnigen und schwierigen Darstellungen näher einzugehen, da sie dem Leser hier nur untergeordneten Dienst leisten könnten und wir uns überhaupt mit dem ganzen ontologischen Beweise auf einem Boden befinden, wo der Streit der Philosophen noch keineswegs zu sicherem Abschlusse gediehen ist.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß die ontologischen Beweise sich der Hauptsache nach auf die Ursprünglichkeit der Idee des Unendlichen in unserem Geiste gründen. Ich erkenne in mir selbst ein unvollkommenes Sein; aber mit dieser Erkenntniß drängt sich mir ebenso entschieden das vollkommene Sein auf, als Urquell meines eigenen Daseins und Erkennens. Und mit derselben Realität, wie das unvollkommene Sein, das ich bin, drängt sich die Realität jenes vollkommenen

Grundes meines Seins und Denkens mir auf. Dieses Bewußtsein der Realität des Unendlichen ist mithin nicht sowohl Ergebniß des Nachdenkens, als vielmehr ursprünglicher Besitz der Seele, nur geweckt durch das Nachdenken und dann als natürliche Offenbarung Gottes in uns aufgegangen. Wir besitzen dieß Alles einfach durch die Erschaffung unserer Erkenntnißkraft. Die Macht dieser natürlichen Gottesoffenbarung gibt uns die Erkenntniß unserer selbst, gibt uns die unbedingte Gewißheit von der Wirklichkeit alles Existirenden, gibt uns das Bewußtsein vom Dasein des Unendlichen und von unseren natürlichen Beziehungen zu Gott. Nicht erst durch Schlüsse, nicht durch Ableitung, nicht durch Verallgemeinerung des Einzelnen überhaupt, nicht durch die gewöhnliche Beweisform für noch zu suchende Wahrheiten gelangen wir zu Gott. All' dieses wäre hier unwirksam, ist aber auch überflüssig. Wir besitzen das hier Nothwendige bereits in uns, und brauchen es nicht erst zu suchen und zu finden. Nur vor möglichen und hier naheliegenden Irrthümern sollen jene ontologischen Beweise uns schützen. Erstens sollen sie verhindern, daß wir die richtige Herkunft der Idee des Unendlichen in uns verkennen. Sehen wir klar ein, daß diese Idee nicht von den endlichen Dingen unter uns, nicht von den Eigenschaften unseres eigenen Geistes herrühren kann, und daß sie keine bloße Negation und keine bloße Verallgemeinerung sein kann, so haben wir ihren Ursprung richtig erkannt; wir sehen alsdann in ihr eine wesentlich zur Natur des Geistes gehörige Mitgift. Zweitens sollen jene Beweise uns davor bewahren, daß wir die Idee des Unendlichen nicht irrthümlich als einen bloß abstracten Gedanken ansehen; sie lassen uns vielmehr in dieser Idee ein dem Geiste als solchen naturgemäß innewohnendes Bewußtsein von der Existenz der entsprechenden Wirklichkeit erkennen, ähnlich unserm Selbstbewußtsein und innig mit ihm verwachsen. So erkennen wir, daß unser Geist in seinem Denken an das Festhalten der Existenz des Unendlichen, d. h. der Gottheit im Sinne des Christenthums, natürlich gebunden ist.

## §. 49.

### Moralischer und historischer Beweis.

Andeutungen über den Gang dieser Beweisformen. — Weitere Ausführung hier zu übergehen.

Eine vierte Art von Beweis für das Dasein Gottes ist unter dem Namen des moralischen Beweises bekannt. Statt auf die

weitere Ausführung desselben hier einzugehen, weisen wir auf die im Eingange unserer Schrift ausgeführte Nachweisung hin, wie die Anerkennung des höchsten Wesens aus der Thatsache des Gewissens folgt. Das Gewissen steht nicht in der Gewalt des Menschen, es zwingt ihn mit dieser seiner eigenthümlichen vom Ursprunge des Menschen herkommenden Macht Gott und seine Weltherrschaft als den Grund und den Zweck des eigenen Daseins innerlich anzuerkennen, wenn man sich auch gegen das äußere Bekenntniß dieser Anerkennung sträuben kann. Die ausführlichere Besprechung dieser Beweisform ist für populäre Erörterungen besonders brauchbar. Sie besteht nämlich in der Nachweisung, daß die moralische Ordnung unter den Menschen, deren Dasein, Nothwendigkeit und Anerkennung doch nie in Frage kommen können, nicht ohne die Annahme eines höchsten Herrn der Welt festzuhalten sei. Für unsere Zwecke genügt es, auf jenen Kern dieser Nachweisung hier zurückzuweisen, der in der obigen einleitenden Besprechung des Gewissens, wie gesagt, klar enthalten ist.

Eine fünfte, mit diesem moralischen Beweise verwandte Nachweisung wird gewöhnlich unter dem Namen des historischen Beweises aufgeführt. Auch hierbei können wir uns mit einer kurzen Andeutung begnügen, ohne auf die weitere Ausführung einzugehen. Das Gebiet dieses Beweises ist nämlich die Geschichte des Menschengeschlechtes. Sowohl im natürlichen Gange der Ereignisse im Leben der Völker, als vor Allem im Hergange und den Wirkungen der in die Geschichte eingreifenden Thatsache übernatürlicher Gottesoffenbarung sucht dieser Beweis sich die geeigneten Gesichtspunkte, um das Walten Gottes im Verlaufe der zeitlichen Dinge und so zugleich dessen Dasein uns vor Augen zu stellen.

# Sechstes Kapitel.

## Von der Wesenheit des Unendlichen und den göttlichen Eigenschaften.

### §. 50.

### Das Wegfallen aller Schranken beim Unendlichen.

Streit um die Frage, wie das Unendliche zu denken sei. — Gefahr vor dem Pantheismus. — Alle Unvollkommenheiten sind wegzudenken, alle Vollkommenheiten beizulegen. — Allgemeine Schranken des Endlichen: Raum und Zeit. — Definition des Raumes. — Der Raum als Schranke einleuchtend; mithin kann er überhaupt wegfallen. — Ebenso die Zeit. — Ein Sein ohne Raum und Zeit denkbar, aber unvorstellbar.

Nachdem wir bisher dasjenige hervorgehoben haben, was den denkenden Geist darauf hinweist, daß Gott existirt, gehen wir nun der Frage nach, wie Gott ist. Es gibt nach dem gegenwärtigen Standpunkt der dem christlichen Glauben feindseligen Richtung der Wissenschaft wohl keinen Denker mehr, der nicht mit uns die Existenz des Unendlichen überhaupt anerkennt. Daß das Sein überhaupt unendlich ist, geben eigentlich Alle zu. Der wichtigste Streit aber entwickelt sich um die weitere Frage: Was und wie das Unendliche sei?

Wir haben bereits oben angedeutet, daß uns hier vor Allem der älteste und stärkste Widerspruch, der sich jemals gegen die christliche Idee erhoben hat und erheben wird, nämlich der Pantheismus, begegnet. Es wird daher die vorliegende Frage mit gebührender Ausführlichkeit und Genauigkeit zu behandeln sein, damit wir hier vollständig darthun, wie die christliche Antwort auf diese Frage, den Gegnern gegenüber, im Namen der Vernunft den Sieg behält. Wenn wir uns die Frage beantworten wollen: Wie muß das Unendliche gedacht werden? so haben wir selbstverständlich zwei Wege nacheinander zu betreten. Wir müssen nämlich zuerst alle Unvollkommenheit aus diesem Begriffe wegdenken, und dann zweitens alle Vollkommenheit ihm beilegen, wenn wir die richtige und ungetrübte Anschauung vom Unendlichen gewinnen sollen. Hierbei könnte es uns leicht begegnen, daß wir irgend eine Unvollkommenheit der endlichen Dinge nicht als solche beachteten und so in den Gedanken von der Wesenheit Gottes einmischten. Ja, sogar wäre es nicht unmöglich, wirkliche Unvollkommenheiten irrthümlich für Vollkommenheiten anzusehen und auf die Gottheit über-

zutragen. Wir haben diesen Weg also mit vieler Sorgfalt zu betreten, weil Tausende auf ihm in allerlei Irrthümer gerathen sind.

Wenn wir die Unvollkommenheiten der uns bekannten endlichen Dinge hervorheben wollen, um sie bei der Gottheit wegzudenken, so wird es nicht nöthig sein, daß wir uns in alle Einzelnheiten zerstreuen. Jene Unvollkommenheiten ordnen sich nämlich in große Klassen von allgemeinen Beschränkungen alles Endlichen. Hier erscheinen uns nämlich der Raum und die Zeit als die beiden großen Schranken, wodurch überall die endlichen Wesen und Erscheinungen ihre naturgemäßen Grenzen finden. Wir werden daher gerade diese beiden Beschränkungen beim Unendlichen wegdenken müssen, um die reine Wesenheit und die wahren Eigenschaften desselben genauer kennen zu lernen.

Fragen wir uns zunächst: was ist denn der Raum? so begegnen uns unter den Gelehrten verschiedene Antworten, falsche und wahre. Wir dürfen sagen: der Raum ist das Nebeneinandersein der Dinge, obwohl diese Definition eine mangelhafte bleibt. Der Mathematiker sagt: der Raum ist ein nach allen drei Richtungen hin fortgesetztes und ununterbrochenes Ganzes. — Es fällt in die Augen, daß diese Erklärung ebenso wenig wie die unserige als eigentliche Definition des vorliegenden Begriffes zu betrachten ist. Es gibt Begriffe, bei denen ich durch die Definition allein so weit kommen kann, daß ich die Kenntniß der Sache einem andern Menschen, der davon noch gar keine Anschauung hatte, völlig neu beibringen kann. So könnte ich den Begriff einer Dampfmaschine, den Begriff der Stenographie, den Begriff der Luftspiegelung u. dgl. durch bloße Definition allein Andern vollkommen beibringen, die dergleichen nie kennen gelernt hatten. Dagegen gibt es wieder andere Begriffe, bei denen keine Definition in der Art möglich ist, daß sie die Sachkenntniß Andern vermitteln könnte. Ja, die allerersten und wichtigsten Begriffe sind für uns so strenge an eigene Anschauung gebunden, daß wir keine Definition von ihnen geben können. Wer könnte z. B. das Rothe definiren, und wer könnte den Unterschied zwischen dem Rothen und Blauen in Worten richtig angeben? Wer will das Licht genau definiren, um den Blindgebornen zu belehren, oder den Schall für den Taubstummen? Dennoch wissen wir von diesen gar nicht oder doch nur mangelhaft definirbaren Dingen gerade am besten, was sie sind.

Die Definition eines Begriffes oder einer Sache kann nämlich immer nur dadurch geschehen, daß wir zuerst eine Klasse angeben, in welche

das Betreffende gehört, und dann zweitens die Unterschiede hervorheben, durch die es von den übrigen Mitgliedern derselben Klasse abweicht (definitio fit per genus et differentiam). So kann ich z. B. den Pelikan oder den Condor definiren, indem ich angebe, daß sie Vögel sind, daß sie zu gewissen einzelnen Klassen von Vögeln gehören und in diesen Klassen selbst noch diese und jene Besonderheiten zeigen. Wenn wir diesen Sachverhalt betrachten, so begreifen wir, weßhalb vom Raume keine genügende Definition möglich ist. Unter welche Klasse könnten wir ihn denn rechnen? Es bleibt uns offenbar nur die allerhöchste Klasse hier anwendbar, nämlich das Sein, und nichts Anderes will ebenfalls der Mathematiker in seiner erwähnten Definition mit dem Ausdrucke „ein Ganzes" bezeichnen. Als Differenz im Sein geben wir dann das „Nebeneinander" an, während der Mathematiker zugleich noch auf die drei Dimensionen dieses Nebeneinander hinweist. Wir sind also mit einander einig, denn in all' diesen ersten Begriffen des Menschen kann die Definition nur das bezwecken, daß sie bloß irgend eine besondere Eigenthümlichkeit, und zwar die Haupteigenthümlichkeit an der Sache scharf herausheben will, welche man gerade an ihr näher zu beachten hat für den Zweck der jedesmaligen Erörterung. Wir würden Niemanden sagen können, was der Raum sei, wenn er denselben nicht schon kännte. Dagegen können wir durch unsere Definition vom Raume auf jene Seite dieser Seinsweise aufmerksam machen, die wir später für unsere Betrachtung gebrauchen wollen, nämlich für das Nebeneinandersein. Der Mathematiker fügt für seinen speciellen Gebrauch noch die drei Dimensionen hinzu, was uns für unsere Zwecke nicht interessirt.

Eins nun können wir vom Raume deutlich einsehen, daß derselbe nämlich für das Dasein der Dinge eine eigentliche Schranke bildet. Würden wir ja selbst viel vollkommener sein, wenn wir nicht, durch den Raum beschränkt, gerade immer nur an Einem Orte sein müßten, wenn wir statt dessen vielmehr zugleich in London, Paris, Rom ꝛc. sein könnten. — Jede Pflanze, jedes Thier, jedes Gebirge, jedes Meer, jeder Weltkörper hat durch den Raum die Schranken seines Daseins. Wenn wir also den Raum unzweifelhaft als Beschränkung des Seins anerkennen müssen, so wird er natürlich wegfallen müssen beim unbeschränkten Sein, d. h. beim Unendlichen. — Alles, was wir als Schranke anerkennen, muß an sich wegfallen können, weil ja das Sein eben weiter reicht, als die Schranke; beim Unendlichen aber wird ja jede Schranke weggedacht werden müssen.

Wir können also klar und deutlich begreifen, daß der Raum an sich wegfallen kann und beim Unendlichen wegfallen muß, weil wir ihn gerade in seiner Eigenschaft als Schranke erkennen. Aber so klar wir uns dieses auch denken können, so sind wir doch nicht im Stande, uns vorzustellen, wie es dann wäre, wenn der Raum wegfiele. Hier reichen wieder unsere Gedanken und Begriffe weiter als unsere Vorstellungen, die ja immer nur von vorhergegangener Sinneswahrnehmung abhängen. Es geht uns hier wie dem Blindgebornen. Derselbe kann sehr wohl begreifen, daß sein Zustand für ihn eine Beschränkung des Daseins bildet, und daß dieser Zustand mithin an sich wegfallen könnte und bei höherer Vollkommenheit wegfallen müßte. Allein er ist durchaus nicht im Stande, sich vorzustellen, wie dann sein Dasein sich gestalten würde, wenn der Zustand seiner Blindheit für ihn wegfiele. — Diese Bemerkung ist für uns ein wichtiger Anhaltspunkt, um falsche Auffassungen fern zu halten bei weitern Fragen um das Wesen und die Eigenschaften Gottes.

Aehnliche Betrachtungen ergeben sich für uns bei dem Begriffe der Zeit. Auch diese ist ebenso wie der Raum nur unvollkommen zu definiren, ganz aus den nämlichen Gründen, weil wir Alle aus der Anschauung selbst unmittelbar gerade am besten wissen, was Raum und was Zeit ist. Wir definiren die Zeit hier also nur für unsern Gebrauch, indem wir sagen: sie ist das Nacheinanderfolgen der Zustände oder das Nacheinandersein der Ereignisse. — Auch die Zeit erscheint uns klar und deutlich als eine Schranke für das Dasein. Haben wir ja, an sie gebunden, von unserer Existenz nur die Gegenwart vollkommen, während wir die Zukunft gar nicht besitzen und von der Vergangenheit nur noch Erinnerungen und Wirkungen haben. Die Gegenwart selbst aber, die wir besitzen, ist eigentlich nur ein Augenblick, der uns alsbald in der Vergangenheit verschwindet, um nur durch einen andern Augenblick ersetzt zu werden. So bildet unser ganzes Dasein in der Zeit gleichsam nur eine breitelose Linie, von der wir ganz und voll nur einzig den jedesmal wechselnden Endpunkt besitzen. Wir würden offenbar viel vollkommener sein, wenn wir zugleich von der Zukunft auch nur so viel hätten, wie uns jetzt von der Vergangenheit übrig bleibt. Aber auch dann blieben wir noch durch die Zeit beschränkt, und besäßen keineswegs vollständig und zugleich die Gegenwart mit der ganzen Vergangenheit und Zukunft.

So erscheint uns also die Zeit als eine Schranke für das Dasein,

welche beim Unendlichen ebenfalls wegfallen muß, damit wir dasselbe als wahrhaft vollkommen denken. Aber auch hier sind wir ebenso wenig im Stande, uns vorzustellen, wie es dann wäre, wenn die Zeit für das Dasein wegfiele.

Dieser Umstand kann es mitunter veranlassen, daß bei der häufigen Verwechslung von Denken und Vorstellen die Behauptung vorkommt: ein Wegfallen von Raum und Zeit ist gar nicht zu denken. Man sagt: versuch' es nur, dir den Raum wegzudenken, und du wirst dir zuerst dabei alle Gegenstände aus dem Raume entfernen, dann aber hast du gerade noch den Raum selbst und an sich, und nun kannst du nicht mehr weiter in deinen Gedanken, um auch diesen leeren Raum dir absolut wegzuschaffen. — Allein offenbar ist hier nur das Unzulängliche herausgehoben, welches sich für unser Vorstellungsvermögen geltend macht, während es mit unserm Denken nur da aufhört, wo die Logik Widersprüche findet. Unsere Vorstellungen sind immer ja nur an frühere Sinneswahrnehmungen gebunden, die Sinne aber können nur Räumliches wahrnehmen. Und so können allerdings unsere Vorstellungen nicht nachkommen, wo die Logik den Gedanken zwingt, jede Beschränkung, auch die des Raumes, aus dem Begriffe zu entfernen. — Aehnliche Bemerkungen sind in Beziehung auf die Zeit möglich. Man sagt: auch sie ist nicht wegzudenken. Denn willst du dir die Ewigkeit denken, so läßt du nur die Ereignisse stille stehen und häufst alsdann in deinen Gedanken Millionen auf Millionen Jahre. Aber gerade dadurch hast du erst eine recht tüchtige Zeit, weit entfernt, die Zeit selbst zu vernichten. Auch hier handelt es sich wieder nur um den Unterschied von Denken und Vorstellen. Wir können uns, wie gesagt, nicht vorstellen, wie es wäre, wenn die Zeit wegfiele, obwohl wir durchaus und ohne allen Widerspruch denken müssen, daß sie als Schranke nothwendig wegfallen muß, wenn wir die Seinsweise des Unendlichen tiefer bedenken.

## §. 51.

## Eigenschaften, welche uns aus der Unabhängigkeit des Unendlichen hervorleuchten.

Allgegenwart. — Unkörperlichkeit. — Schönheit. — Unermeßlichkeit. — Ewigkeit. — Unveränderlichkeit. — Lebendigkeit.

Fragen wir nun genauer nach denjenigen Eigenschaften im Einzelnen, welche wir in der Gottheit anerkennen müssen, wenn

wir die beiden Schranken von Raum und Zeit als wegfallend betrachten.

Das Wegfallen des Raumes führt uns zuerst auf die Allgegenwart Gottes, weil der Unendliche an keinen Ort gebunden, auf keinen Ort beschränkt gedacht werden kann. — Hier begegnet uns schon die Unmöglichkeit, uns von dieser Eigenschaft eine genauere Vorstellung zu machen, während wir sie doch denken müssen. Jeder Versuch einer solchen Vorstellung wird mangelhaft und unbrauchbar bleiben. Wollte man sich z. B. die Allgegenwart Gottes vergleichbar denken mit der Allgegenwart der Luft, wie diese den Erdball umgibt, so würde hierin ein doppelter Fehler liegen. Erstens ist die Luft durch die Dinge beschränkt, in die sie nicht eindringt, und zweitens haben wir von ihr überall nur einen einzelnen Theil und nie das Ganze. Gott muß dagegen überall ganz gegenwärtig gedacht werden, mit seiner ganzen Macht, Erkenntniß und Wesenheit. So müssen wir also hier auf jedes Bild und auf jede Vorstellung völlig verzichten, und uns nur an den Gedanken halten, wie die Vernunft ihn erzwingt, während schon der Glaube ihn klar ausgesprochen hatte.

Die zweite Eigenschaft, die uns beim Wegdenken des Raumes in der Gottheit hervortritt, ist die Unkörperlichkeit. „Gott ist ein purer Geist", sagt unser Katechismus, im Gegensatz zum Menschen, der kein purer, sondern ein mit dem Körper verbundener Geist ist. Wenn nämlich der Raum wegfallen muß, so hört nach unserer obigen Definition alles Nebeneinandersein auf. Die Körperlichkeit besteht aber eben nur durch jenes Nebeneinandersein der einzelnen Theile nach den drei Dimensionen hin. Daher sind Körper nur im Raum und an den Raum gebunden möglich; bei der Betrachtung Gottes muß also, weil für ihn der Raum wegfällt, jeder Gedanke an irgend eine Körperlichkeit aufhören.

Aber man könnte vielleicht sagen: etwas Unkörperliches läßt sich ja nicht denken, und es ist mithin unmöglich. Auch hier ist wieder Denken und Vorstellen verwechselt. Wir können uns allerdings Unkörperliches nicht vorstellen, können und müssen es aber nicht nur denken, sondern sogar in unserer unmittelbarsten Nähe als existirend anerkennen. Wie wir bereits früher bei anderm Anlasse bemerkten, existirt die ganze eine Hälfte der Natur, ohne daß sie körperlich wäre. Wer will die Existenz der Schwerkraft und die übrigen Naturkräfte läugnen, obwohl bei ihnen Niemand an Körperlichkeit denkt, Niemand nach ihrer Länge, Breite und Höhe fragen kann, oder in ihren Theilen unterscheidet?

Ebenso ist ja der Menschengeist unkörperlich und sogar eine unkörperliche Substanz. Wir haben daher die Gottheit ebenfalls als unkörperliche Substanz, weil als das vollkommenste unkörperliche Dasein zu denken. Gott ist an sich ein Geist, aber er ist dieses nicht nur an sich, wie auch der Menschengeist es ist, sondern er ist auch nicht in einen Körper eingeschlossen, wie dieses der Menschengeist ist.

Wenn auf diese Weise aller Gedanke an Körperlichkeit aus der Betrachtung Gottes wegbleiben muß, so könnte für einen Augenblick die Befürchtung entstehen, daß dann ja auch bei Gott von Schönheit nicht die Rede sein könne. Wir sind daran gewöhnt, daß die Schönheit, die unser Auge wahrnimmt, überall nur durch Form und Farbe hervortritt. Form und Farbe sind aber gerade durch die Oberfläche der Dinge vorhanden, und diese ist wieder durch den Raum und die Körperlichkeit bedingt. Wir fürchten daher das Wegfallen der Schönheit mit dem Wegfallen der Körperlichkeit. — Dagegen müssen wir uns nur daran erinnern, daß außer der sichtbaren Schönheit der Form und Farbe noch die Schönheit der Musik, die Schönheit der Poesie und die Tugendschönheit der Seele uns selbst im irdischen Kreise entgegentreten. Diese alle sind nicht hervorgebracht durch Form und Farbe und räumliche Beschränkung, und dennoch werden auch sie, und mit Recht, Schönheiten genannt. Diese Verschiedenheit im Erscheinen der Schönheit erinnert uns daran, daß wir im Endlichen nur einseitige Ausflüsse und gleichsam nur den verschiedenartigen Abglanz der eigentlichen Schönheit haben, die für sich selbst all' unsern Sinnen unerreichbar ist. Was von einzelner Schönheit in Form und Farbe, Melodie und Harmonie, Lieblichkeit und Großartigkeit, Poesie und Seelenadel uns auf Erden begegnet, das sind nur einzelne schwache Spuren der Vollkommenheit Gottes, die er als Abglanz seiner eigenen Schönheit über seine Werke ausgegossen hat. In dieser göttlichen Vollkommenheit findet sich allein die ganze Fülle aller Schönheit, für deren volle Anschauung die jetzigen Sinne des Menschen nicht ausreichen. Daher nennt der Psalmendichter das Morgenroth den Abglanz vom Saume des Kleides der Gottheit. Weit entfernt daher, daß wir bei Gott ein Wegfallen der Schönheit zu fürchten hätten, müssen wir uns ihn vielmehr als die unendliche Fülle aller Schönheit denken, so daß seine uns noch ganz verhüllte Schönheit seiner ganzen Größe entspricht. — Dieses erinnert uns an den bekannten Ausdruck des Apostels Paulus: kein Auge hat es je gesehen, kein Ohr gehört und

keines Menschen Herz je geahnet, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.

Als eine weitere Eigenschaft, welche durch das Wegfallen des Raumes bei der Gottheit sich uns offenbart, nennen wir die Unermeßlichkeit. Hiermit soll nicht sowohl eine ungeheure meßbare Größe der Gottheit zugeschrieben werden, ähnlich der räumlichen Größe des Weltalls. Wir wollen vielmehr damit sagen, daß auf die Gottheit keine Idee irgend eines Maßes paßt. — Diese Bemerkung ergibt sich von selbst durch das Wegfallen des Raumes. — Allein es soll dennoch daran erinnert werden, daß von einer Größe Gottes insofern Rede sein kann, als er allen meßbar großen Dingen und dem ganzen ungeheuren Universum vermöge seiner Allgegenwart überall und in allen Theilen immer nahe bleibt, und auch insofern größer ist, als alles meßbar Große.

Wenn wir nun auch die Schranke der Zeit wegdenken für den Unendlichen, so tritt uns vorerst die Eigenschaft seiner Ewigkeit entgegen. Diese Ewigkeit Gottes ist zu denken als volle und vollständige Freiheit von aller Schranke der Zeit. Auch sie ist, wie die bisher besprochenen Eigenschaften, für uns unvorstellbar, während wir sie im Denken anerkennen müssen. Wir dürfen sie auch nicht verwechseln mit jener andern Art von Ewigkeit, welche für das Dasein geschaffener Geister bestimmt ist. Diese haben nämlich einen Anfang gehabt, werden aber kein Ende haben, sondern gleichsam in ewig wachsendem Dasein fortleben. Daher bleiben sie immer an Zeit gebunden, haben eine durchlebte Vergangenheit, von der sie nicht Alles mehr besitzen, und eine ihnen noch nicht zu Theil gewordene Zukunft. Dieses gilt auch von den höhern Geistern, wenn ihnen auch der Besitz der Vergangenheit und der Einblick in die Zukunft anders verliehen sein mag, wie uns Menschen auf Erden. Immer bleibt dieses ewige Dasein der geschaffenen Geister in gewisser Weise an Zeit gebunden, wenn auch diese Zeit für die höhern Geister viel weniger Beschränkung im Dasein ist, als bei uns auf Erden. Diese Ewigkeit der geschaffenen Wesen ist einer beständig wachsenden Linie vergleichbar, während Gottes absolut zeitlose Ewigkeit eher an den Raum erinnert, in seiner unbegrenzten Ausdehnung nach allen Richtungen hin.

Die zweite Eigenschaft, die uns beim Wegfallen der Zeit für die Gottheit entgegentritt, ist die Unveränderlichkeit. Der Wechsel der Zustände findet sich nur in der Zeit, und mit dem Wegfallen der Zeit hört natürlich jede Veränderung auf. Gott ist daher nicht in der Lage,

den einen Zustand zu verlassen, um in einen neuen überzugehen. Besitzt er ja ewig die unendliche Fülle des Seins und aller Vollkommenheit, in welcher von Gewinnen und Verlieren nie die Rede ist. Er ist absolut unveränderlich, und auch die Schöpfung bringt ihm keine Aenderung.

Bei der Betrachtung dieser Unveränderlichkeit könnte uns, wie früher bei der Unkörperlichkeit, eine ungegründete Furcht anwandeln. Wenn nämlich Gott unveränderlich ist, so könnte es scheinen, als ob er dadurch in todter Ruhe und ohne wahre Lebensthätigkeit wäre. Allein diese Furcht beruht auf Irrthum. Wir sind nämlich beim Anblick der Unvollkommenheit des irdischen Lebens immer nur an ein Uebergehen aus einem Zustand in den anderen, an ein Gewinnen und Verlieren gewöhnt. Nur wo wir solche Veränderungen schnell nach einander bemerken, da reden wir von Leben, während wir den Mangel an rascher Veränderung nur bei todten Gegenständen zu finden gewohnt sind. Allein nicht diese Veränderung macht das Leben an sich aus, sie ist nur die Bedingung unseres mangelhaften irdischen Lebens, welches nie im vollen Besitz aller Unvollkommenheiten ist, und sich daher nur in Gewinnen und Verlieren abwickelt. Bei Gott dagegen macht der ewige volle Besitz aller Vollkommenheiten jenen unvollkommenen Wechsel von Gewinnen und Verlieren unmöglich. Die Gottheit bleibt in ewigem Genusse der ganzen Fülle ihrer Vollkommenheit, und gerade in diesem unabänderlichen Reichthum entwickelt sich die höchste Fülle der vollkommensten Lebensthätigkeit in ihr.

Ebenso wenig stört es den wahren Begriff der göttlichen Unveränderlichkeit, wenn wir diejenigen Vollkommenheiten, welche mit der Schöpfung, d. h. mit Gottes Wirken nach Außen (ad extra) in Berührung stehen, nach dem Rathschlusse der Freiheit des Herrn von der unveränderlichen Potenz in den einzelnen Act eintreten sehen. Hier ist die Potenz allein pure Vollkommenheit des Unendlichen an sich in seiner eigenen Wesenheit. Der jedesmalige Act, der an Gott selbst nichts ändert, ist nur eine Aenderung am geschaffenen Endlichen, an dem, was außer Gott durch ihn existirt, und die Wesenheit des Unendlichen selbst wird nicht alterirt, auch wenn göttliche Fügung und Einwirkung im Endlichen eintritt oder unterbleibt, so oder anders sich ergibt.

## §. 52.

## Eigenschaften, welche uns aus der innern Vollkommenheit Gottes hervorleuchten.

Einheit Gottes. — Nur geistige Vorzüge sind Gott beizulegen. — Der Menschengeist bildet hierfür uns den Anhaltspunkt. — Erkenntniß, Wille und Empfindung dem Geiste wesentlich. — Allwissenheit. — Gottes Blick in die Zukunft. — Gegenstände dieses Blickes. — Vorherwissen des Möglichen. — Scientia media. — Weisheit Gottes. — Glückseligkeit. — Allmacht. — Schöpferkraft. — Herrschaft. — Freiheit. — Relative Eigenschaften: Güte, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. — Attributa quiescentia und operativa. — Potenz und Act.

So hätten wir nun all' diejenigen Eigenschaften hervorgehoben, welche sich uns durch das Wegdenken von Raum und Zeit in der Gottheit herausstellen. Es sind dieses die Allgegenwart, die Unkörperlichkeit, die Schönheit, die Unermeßlichkeit, die Ewigkeit, die Unveränderlichkeit und Lebendigkeit. Es wird nun unsere weitere Aufgabe sein, nachdem wir alle Beschränkungen aus dem Begriffe des Unendlichen ferngehalten haben, ihm nun weiterhin alle Vollkommenheiten beizulegen. Ehe wir jedoch zu dieser neuen Aufgabe übergehen, haben wir vorher noch einen Punkt zu besprechen, der sich am füglichsten hier zwischen beiden Arten der göttlichen Eigenschaften berühren läßt, weil er sowohl dem Vorhergehenden als dem Folgenden verwandt ist, nämlich die Einheit Gottes.

Unter dem Unendlichen haben wir bekanntlich dasjenige Wesen zu denken, höher als welches nichts gedacht werden kann. Wohl wird dieses Wesen viel höher reichen, als all' unser Denken; darum aber ist so viel gewiß, daß wir jedenfalls nie ein Wesen für unendlich gelten lassen können, über dessen Vollkommenheiten wir sogar mit unserm schwachen Denken noch hinausreichen können. Beim ersten Anblicke des Weltmeers wird der Fremde aus dem Innern des Landes freilich nicht wissen, wie weit dieses Meer noch über seinen Blick hinausreichen muß. Wenn ihm aber ein Lügner statt des wirklichen Weltmeers einen See zeigte, dessen Grenzen er von seinem Standpunkte aus rings herum deutlich erkennen könnte, so wird auch der Neuling auf der Stelle sagen, das ist jedenfalls nicht das Weltmeer, denn dasselbe muß ja wenigstens weiter reichen als mein Blick. Aehnlich verhalten wir uns bei dem Blicke unseres Geistes nach dem Unendlichen. Wir beruhigen uns hier nicht bei irgend einem Gedanken, über den wir selbst noch höher hinaus

gehen können. Wollten wir uns nun zwei Wesen als Unendliche denken, so müßte nothwendig jedes von beiden seine eigenen Vollkommenheiten haben und zwar durchaus geschieden von den ebenso selbstständigen Vollkommenheiten des andern. Dann könnten wir uns aber noch ein drittes Wesen denken, welches die Vollkommenheiten des Einen alle mit denen des Andern zusammen besäße. Dies Dritte wäre offenbar vollkommener als die beiden Ersten. Mithin wäre alsdann keines von diesen beiden und auch nicht sie beide in ihrem getrennten Dasein zusammen in der That das Wesen, „höher als welches nichts gedacht werden kann." So viel mußte aber das Unendliche nach dem Begriffe wenigstens sein, und dann mag es allerdings noch viel weiter über alle unsere Gedanken hinausreichen. Dieser Widerspruch, der sich bei der Annahme zweier Unendlichen herausstellt, würde selbstredend noch größer bei der Annahme von dreien oder mehreren. Also sind wir durch unsere Vernunft gezwungen, da, wo wir dasjenige suchen, „höher als welches nichts gedacht werden kann," bei der absoluten Einheit des unendlichen Wesens zu bleiben.

Läßt sich aber nicht dasselbe von der Existenz der Welt neben Gott sagen? Wir antworten: Wohl hat die Welt ihre besondern Eigenschaften, aber sie hat durchaus keine eigenen Vollkommenheiten. Alles, was in ihr von Vollkommenheit erscheint, ist bloße Gabe Gottes, und nur Abglanz seiner Vollkommenheiten. Hier theilt sich also die Vollkommenheit nicht zwischen zwei Wesen, sie gehört durchaus nur dem Einen an.

Betrachten wir nun die oben erwähnte zweite Aufgabe näher, daß wir der Gottheit alle Vollkommenheiten beilegen müssen, von welchen wir einen Begriff haben, so erinnert uns dieselbe gleich an die engen Grenzen unserer Befähigung. Offenbar kann nach dem vorher Besprochenen hier nur von geistigen Vollkommenheiten die Rede sein. Alle Vollkommenheiten der Körperwelt können hier der Betrachtung nicht dienen, da Gott ja ein purer Geist ist. Nun kennen wir aber überhaupt von der Geisterwelt und ihrer Natur zu wenig, als daß wir in diesem Gebiete aus eigener Erfahrung eine große Vollständigkeit unserer Begriffe vom Reichthum der göttlichen Vollkommenheit erreichen dürften. Wir kennen ja nur den einzigen Menschengeist, der aber unter den geschaffenen Geistern jedenfalls seiner Natur nach nur der unvollkommenste ist, und diesen Menschengeist kennen wir nur mit dem Körper verbunden, nicht in seiner unverhüllten Natur, und dazu noch erscheint

er uns jetzt im Zustande einer geheimnißvoll über ihn gekommenen Verdorbenheit und Störung. Aber selbst in all' dieser Unvollkommenheit kennen wir auch ihn noch lange nicht genau genug. Wie der Polyp zwischen Pflanze und Thier steht, so ungefähr steht der Mensch zwischen Thier und Engel. Die Vollkommenheiten höherer Thierklassen sind nicht im Entferntesten zu ahnen beim bloßen Anblicke der thierischen Lebensäußerungen des niedrigen Polyps, der wie die Pflanze an einer Stelle festgewachsen ist. Wie wenig hat er gemein mit den Vollkommenheiten des Löwen, des Pferdes und des Adlers! Gerade so wenig sind wir im Stande mit unserer schwachen Kenntniß des alleinigen Menschengeistes, der an den thierischen Körper festgewachsen erscheint, wie jener Polyp an den Pflanzenboden, hinreichende Anschauung zu gewinnen von den Geistesvorzügen der Engel und also viel weniger noch von den Vollkommenheiten des u n e n d l i c h e n Geistes. Dennoch dürfen wir sagen: Was am Polyp wirklich t h i e r a r t i g ist, das muß jedenfalls auch beim Löwen und Adler sich finden, wenn auch viel vollkommener und von manchen neuen Vorzügen begleitet. Ebenso dürfen wir behaupten: Alles das, was schon am Menschengeiste als wahre Auszeichnung der eigentlichen Geistesnatur sich vorfindet, das muß sich jedenfalls auch im unendlichen Geiste wiederfinden, wenn auch von zahllosen nie geahnten weiteren Vollkommenheiten begleitet.

Die geistige Natur des Menschen zeigt uns nun drei Hauptseiten: die Erkenntniß, den Willen und die Empfindung. Diese drei Seiten haben wir daher ebenfalls in der Gottheit anzunehmen, denn fehlte eine, so wäre ja das Wesen kein G e i s t mehr. Wir haben uns also die weiteren Eigenschaften Gottes in den Vollkommenheiten der E r k e n n t n i ß, des W i l l e n s und der E m p f i n d u n g zu denken. Auch hier werden wir wieder all' jene B e s c h r ä n k u n g aus unseren Gedanken fern halten müssen, die wir in den entsprechenden Erscheinungen am Menschengeiste als wirkliche Beschränkungen wahrnehmen.

Fragen wir nun nach dieser vorläufigen Feststellung des richtigen Standpunktes für die Betrachtung der fernern Geistesvorzüge des Unendlichen nach den Einzelnheiten.

Wie haben wir uns zuerst die göttliche E r k e n n t n i ß möglichst vollkommen zu denken? — Alle m e n s c h l i c h e Erkenntniß erscheint uns in dreifacher Weise beschränkt, nämlich durch den Raum, durch die Zeit und durch die körperlichen Sinneswerkzeuge. Es bedarf keiner weitern Ausführung, um darauf hinzuweisen, wie sehr der Raum unsere Erkennt-

niß beschränkt. In Beziehung auf die Schranken der Zeit erinnern wir daran, daß uns die Zukunft völlig unzugänglich ist, während uns zugleich von der Vergangenheit nur mangelhafte Erinnerung bleibt, und die Gegenwart oft bei unserer Betrachtung zu schnell vorübereilt. Was unsere Beschränkung durch die Sinneswerkzeuge anbelangt, so sind wir ja nur im Stande, so viel von der Außenwelt zu erkennen, als eben unsere fünf Sinne gestatten. Der Geist des Blindgebornen ist an sich so vollkommen, als der des Sehenden, doch fehlt ihm der fünfte Sinn und mit diesem ein unermeßlicher Reichthum von Erkenntnissen. Wieviel würde er gewinnen, wenn ihm plötzlich dieser fünfte Sinn verliehen würde? Gerade so gut hätte der Schöpfer uns Allen noch einen sechsten Sinn geben können, der ebenso befähigt gewesen wäre, verborgene Naturkräfte oder die unsichtbaren Geister zu schauen, wie unser Auge Licht und Farben schaut, die dem Blinden ein Geheimniß bleiben.

So beschränkt sich also der ganze Kreis jener Wirklichkeit, die wir zu überschauen im Stande sind, auf die gegenwärtigen fünf Sinne, und tausend Existenzen bleiben uns verborgen, weil uns die zu ihrer Auffassung erforderlichen höhern Sinne nicht gegeben sind. Aber auch die einzelnen Sinne, die wir haben, sind wieder in Zeit, Raum und Kraft an enge Grenzen für ihre Thätigkeit gebunden. Sieht ja das Auge nur die Oberfläche der Dinge, während das Innere ihm verborgen bleibt. Sieht es doch immer nur jenen Punkt ganz genau, auf den sein Blick senkrecht fällt, während es rechts und links nur mangelhaft sieht u. s. w.

Es ist klar, daß bei der göttlichen Erkenntniß von diesen Beschränkungen nicht die Rede sein darf. Gott schaut Alles unmittelbar und ohne Sinneswerkzeuge so, wie es ist, in seiner ganzen Wesenheit und Thätigkeit, Stoffe, Kräfte und Geister und alle ihre Wirkungen. Ihn hindert dabei in seiner Allgegenwart keine Entfernung des Raumes, nicht Größe oder Kleinheit. Ebenso wenig verhüllt die Zeit irgend etwas vor den Blicken der Gottheit. Frei von der Zeit und ihren Schranken ist, wie seine Wesenheit, so auch all' sein Erkennen. Wohl sieht er die zeitlichen Dinge mit den ihnen anklebenden Attributen der Zeit; denn dieses gehört ja zu der Wesenheit der endlichen Dinge und ist für die Wahrheit des Schauens erforderlich, obwohl das göttliche Schauen selbst für sich von aller Zeitschranke dabei frei bleibt.

So liegt vor Gott die Vergangenheit nicht abgeblaßt, nicht in bloßer Erinnerung, sondern in vollem und ungeschwächtem Bilde, lebendig wie die Gegenwart. Dieses Schauen in die Vergangenheit liegt uns noch

nicht gar zu fern. Schwerer wird für uns dagegen die Vorstellung vom göttlichen Wissen der Zukunft. Es ist klar, daß beim Ewigen auch die Zukunft sich dem Blicke nicht entziehen kann, weil wir seine Erkenntniß als durchaus vollkommen denken müssen. Allein, man könnte fragen, ist denn überhaupt ein Wissen des Zukünftigen möglich? Wir antworten: es ist dabei ein Doppeltes zu unterscheiden: das Schauen des Wirklichen und das Schauen des bloß Möglichen in der Zukunft. Unter den vielen Möglichkeiten wird sich in der Zukunft eine einzelne eigenthümliche Reihe von Ereignissen hervorheben, welche in der That wirklich geschehen werden, während alles andere Mögliche neben diesen wirklichen Ereignissen in Ewigkeit ungeschehen bleiben wird. Diese Reihe ist nun offenbar eine ganz sichere und es wird in der That kein in ihr stehendes Ereigniß aus ihr wegfallen, und kein weiteres Ereigniß zu ihr hinzutreten. Allein wir müssen hier das Wort „sicher" sehr wohl von „nothwendig" unterscheiden. So sind ja auch alle, bereits in der Vergangenheit geschehene Ereignisse sicherlich geschehen und dadurch nun offenbar unabänderlich in der Reihe des Wirklichen, während dennoch ihr Geschehen an sich keineswegs nothwendig war. Unsere bereits vorgefallenen Sünden gehören alle zu diesen sichern Ereignissen, obwohl offenbar keine von ihnen nothwendig war. Und daher können wir dieselben und können Andere sie nur als etwas Sicheres wissen, ohne vorher oder nachher zu diesem Wissen durch eine im Ereigniß selbst liegende Nothwendigkeit gezwungen worden zu sein. Ebenso verhält es sich mit der Reihe unserer heute noch zukünftigen Sünden. Sie sind ebenso wenig nothwendig, dennoch bilden sie in der That eine scharf abgegrenzte Reihe sicherer Ereignisse mitten in der Masse der vielen bloß möglich bleibenden Fehler, welche wir in der That nie begehen werden.

In dieser Art kann daher diese Reihe von allen künftig wirklichen Begebenheiten als klarer Gegenstand der vollkommenen Erkenntniß des allwissenden Gottes gedacht werden, da diese göttliche Erkenntniß nicht, wie die unsrige, durch die Zeit beschränkt und verhüllt ist. Man wird dieses Wissen der zukünftigen Ereignisse ohne allen Zweifel da zugeben, wo nur Gott selbst oder die willenlosen Kräfte der Natur durch die Gewalt Gottes die Wirkung allein hervorzubringen haben. Schwieriger erscheint dieß Vorherwissen da, wo es sich um die freie Thätigkeit des Menschen handelt. Aber gerade hier ist darauf hinzuweisen, daß sich die Reihe des wirklich Geschehenden in der genannten Art vom bloß Mög=

lichen scharf abscheidet, da ja die Reihe unserer zukünftigen Handlungen vor Gott als etwas durchaus Gewisses dasteht, obwohl in ihr darum doch gar keine Nothwendigkeit erscheint. Eben nur als etwas Gewisses bilden diese zukünftigen Handlungen einen Gegenstand der vollkommenen Erkenntniß Gottes. Es könnte nun scheinen, daß durch ein solches göttliches Vorherwissen unserer Handlungen deren Freiheit aufgehoben werde. Allein wir müssen darauf achten, daß diese Handlungen keineswegs geschehen, weil Gott sie weiß, sondern daß umgekehrt Gott sie nur darum weiß, weil sie durch uns geschehen. Wenn die That eines Verbrechens nachträglich den Menschen bekannt wird, so ist dieß Ereigniß ganz gewiß, allein wir wissen dasselbe nur, weil es geschehen ist. Ebenso wenig, wie nun hier die nachträgliche unabweisbare Gewißheit des Richters und des Volkes von dem in Rede stehenden Vorfalle die Freiheit des Verbrechers selbst bei der Ausführung beeinträchtigte, ebenso wenig hat auch das Gott allein zukommende vorherige Wissen die Freiheit jener vorher gewußten That geändert. Die That selbst ist eben in ihrer Freiheit nur das unabhängige Object eines fremden, sie nicht beeinflussenden Wissens, weil sie durch die Freiheit des Subjectes da ist, mag nun dieß Wissen, wie bei dem Menschen, nachfolgen, oder, wie bei Gott, vorausgehen.

Hier ist also göttliches Vorherwissen und Vorherbestimmen nicht mit einander zu verwechseln. Wo Gott allein handelt, da fällt freilich beides so sehr mit einander zusammen, daß wir es nur in der Idee zu unterscheiden haben und in der Wirklichkeit ohne Nachtheil mit einander verwechseln dürften. Wo aber nur der Mensch will und handelt, da ist ein großer Unterschied zwischen Gottes Vorherwissen und Vorherbestimmen zu beachten. Hier steht das göttliche Erkennen wie ein vollkommener Spiegel passiv dem freien Entschlusse des Menschen gegenüber und nimmt einfach nur auf, was sich zeigt und genau so, wie es sich zeigt, ohne eigenes Zuthun von Färbung oder Verschiebung. Gott kann bei diesem Vorherwissen beliebige Bestimmungen seinerseits treffen oder unterlassen, während dieses Alles mit dem menschlichen Willen und seiner Freiheit nicht das Mindeste gemein hat, obgleich es sich darauf bezieht.

Außer dem Wirklichen weiß Gott auch noch das rein Mögliche alle. Wir müssen bei dieser Gelegenheit für spätern Gebrauch hieran erinnern. Unter dem bloß Möglichen versteht man diejenigen Ereignisse, welche zwar geschehen könnten, aber in der That nicht geschehen. Ich

kann aber nur dann von einem Ereignisse, welches nicht geschieht, behaupten, daß es geschehen könnte, wenn der Grund wirklich existirt, von welchem allein dieß Ereigniß ausgehen könnte. Daher ist alles dasjenige möglich, wofür Gott allein der einzige Grund ist, weil er ja mit seiner Macht immer da ist. Tausend Welten würden noch möglich sein, weil Gott ja da ist, der sie erschaffen könnte, aber nicht erschafft. Anders verhält es sich mit den freien Handlungen des Menschen und insbesondere mit seinen Sünden. Die Sünde ist ja nur ein persönliches Widerstreben eines bestimmten geschaffenen Geistes gegen den ihm bekannten Willen Gottes. Bei der Sünde hängt also nicht nur deren Wirklichkeit, sondern auch deren pure Möglichkeit durchaus vom Dasein gerade des Einen bestimmten sündigenden Geistes ab. Mögen Gott gegenüber noch so viele geschaffene Geister da sein, so bleibt die Sünde eines nie in's Dasein kommenden Geistes nicht nur aus der Wirklichkeit, sondern auch aus der Möglichkeit völlig ausgeschlossen. — Hierbei könnte also auch von einem Vorhersehen Gottes nicht die Rede sein; denn das was nicht nur nicht wirklich, sondern nicht einmal möglich ist, ist absolut Nichts, und Gott sieht also dort geradezu nichts, eben weil sein Erkennen vollkommen ist.

Wie gesagt, müssen diese letzten Bemerkungen hier nur angedeutet werden für späteren Gebrauch an einer andern Stelle, wo dann auch das Gesagte bei der Anwendung seine weitere Ausführung finden wird. Dort, bei der Anwendung des eben Vorgebrachten, werden wir ebenfalls Gelegenheit haben, jenes von den Theologen neben das absolute Vorherwissen Gottes hinsichtlich des Wirklichen und bloß Möglichen gestellte göttliche Erkennen des bedingt Möglichen zu berühren, welches man scientia media zu nennen pflegt. Man versteht darunter die Thatsache, daß Gott bei irgend einem Decrete seines Willens unfehlbar vorher weiß, was der Mensch unter was immer für einer Bedingung und Gnadenhülfe thun werde oder gethan haben würde. Unten, wo diese Frage zu einer concreten Anwendung kommt, ergibt sich die Besprechung leichter, kürzer und klarer; an der gegenwärtigen Stelle würde es unpractisch sein, dem Gesagten Weiteres hinzuzufügen.

Eine zweite Eigenschaft, die wir im göttlichen Erkennen herauszuheben haben, ist neben der Allwissenheit die höchste Weisheit. Wir verstehen unter dieser Eigenschaft die Anwendung der vollkommensten Erkenntniß auf Wahl der Beschlüsse des Willens und auf ihrer Ausführung. Die Weisheit ist nämlich darin zu suchen, daß der Geist die

besten Zwecke und zu diesen Zwecken die besten Mittel wählt, während bloße Klugheit darin besteht, daß man zu beliebigen Zwecken die geeigneten Mittel zu wählen im Stande ist. Die unendliche Weisheit Gottes folgt so naturgemäß aus der unendlichen Vollkommenheit, sie versteht sich so sehr von selbst aus dem Begriff der Vollkommenheit, daß jeder Versuch, dieselbe nachzuweisen, nicht nur an sich überflüssig ist, sondern sogar leicht wie eine Anmaßung des Menschen und wie eine Beleidigung Gottes aussehen würde. Wie sollte der schwache Mensch mit seiner geringen Erfahrung, Einsicht und Uebersicht es wagen dürfen, aus eigener Kritik des Wenigen, was ihm von der göttlichen Weltregierung offenbar wird, der Weisheit des Herrn gleichsam seinen Beifall aussprechen zu wollen? Dergleichen findet sich mitunter in gewissen Betrachtungen über die Natur, wo man sich bemüht, die Nützlichkeit und gegenseitige Zweckmäßigkeit der vorliegenden Einrichtungen zum Beweise der göttlichen Weisheit hervorzuheben, als ob der Mensch zu solch' einer Kritik auch nur im Entferntesten befähigt und befugt wäre. Nur in einem andern Sinne können die Betrachtungen der Zweckmäßigkeit in den Natureinrichtungen passend und nützlich sein. Der Mensch kann nämlich in ihnen die erhebende Wahrnehmung finden, daß seine eigene Vernunft, wie schwach sie auch ist, dennoch der göttlichen Weisheit verwandt ist, indem er sieht, wie z. B. in der Einrichtung des Auges oder des Ohres und in so mancher andern Naturerscheinung eine fast menschenähnliche Ueberlegung der Zweckmäßigkeit sich offenbart. Daher gewährt in der That die klar blickende Betrachtung des gläubigen Naturforschers eine werthvolle religiöse Freude für das unverdorbene Gemüth.

Die zweite Hauptrichtung des Geistes ist, wie oben gesagt wurde, die Empfindung. Wir müssen daher der Gottheit die vollkommenste Empfindung beilegen, frei von jedem Mangel, den wir bei der Empfindung im Menschengeiste gewahren. Die menschliche Empfindung ist natürlich zuerst durch die Schwächen der menschlichen Erkenntniß vielfach gehindert und gestört. Wenn wir dann weiterhin in uns die eigentlichen Unvollkommenheiten der Empfindung näher betrachten, so ergeben sich deren drei Arten. Erstens: das Unglück der Empfindung schmerzlicher Eindrücke der verschiedensten Art, zweitens der Mangel an Empfindlichkeit für das wahre Glück, und drittens die Empfänglichkeit für den trügerischen Eindruck falschen und unhaltbaren Glückes. Alle diese Mängel werden wir daher beim Unendlichen wegdenken müssen, und so ergibt sich für Gott die ganze Empfindung als

unendliche Glückseligkeit, welche wir als voll, ungetrübt und nie getäuscht denken müssen. Jeder Gedanke an irgend eine Störung und Unvollkommenheit muß bei dieser Fülle ewiger Glückseligkeit ausgeschlossen bleiben.

Die dritte Hauptseite im Leben des Geistes bildet der Wille. Wir haben daher dem Unendlichen den vollkommensten Willen beizulegen. Der Wille vereinigt seiner Natur nach zwei Seiten in sich, nämlich die Macht und die Freiheit. Unser menschlicher Wille ist ja die einzige und selbstständige Ursache unserer eigenen Entschlüsse, aus ihm also allein gehen neue Erscheinungen hervor, deren Grund in seiner, wenn auch noch so beschränkten Macht zu suchen ist. Ja, der Wille ist überhaupt allein die Ursache einer neuen Erscheinung in der Wirklichkeit; denn die todten Naturkräfte walten ja nur am alten Stoffe, nach alten immer wiederkehrenden Gesetzen, und ihre Producte sind immer nur das Alte, nach den feststehenden Typen, während der Mensch durch seine Kunst immer neue Schöpfungen aus seinem Willen hervorgehen lassen kann. Die Macht des menschlichen Willens ist aber nur eine beschränkte, bedingt durch die begrenzten Mittel, welche Gott ihm für die Ausführung verliehen hat. Wir müssen uns daher zuerst die Macht des göttlichen Willens als vollständig unbegrenzt denken und daher dem Willen Gottes absolute Allmacht beilegen.

In dieser Allmacht haben wir dann noch zwei besondere Seiten herauszuheben. Wenn wir Menschen etwas wollen, so wollen wir immer, daß dasjenige da sei, was wir eben wollen und wie wir es wollen. Wäre nun die Macht unseres Willens vollkommen, so würde alles das, was wir wollen, sogleich da sein müssen, nur weil wir es wollten und wie wir es wollten. Gerade solch' eine Macht müssen wir nun dem allmächtigen Willen des Unendlichen beilegen; mit andern Worten: wir müssen in ihm die Schöpferkraft anerkennen. Wenn Gott will, daß etwas sei, so ist es da, weil er dieß will. Das Wort Gottes, durch welches jener Wille nach Außen hervortritt, gab daher, als Ausdruck jenes allmächtigen Schöpferwillens, den Dingen außer Gott ihr ganzes Dasein. „Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht." Hier öffnet sich also vor unsern Blicken im Unendlichen die Quelle alles endlichen Daseins neben ihm.

Eine zweite Seite, die wir in der Macht des göttlichen Willens herausheben, ist der Umstand, daß kein Wesen ohne ihn ein Dasein neben ihm haben kann, und daß daher alles Dasein neben ihm nur dem

Unendlichen sein Sein so wie jede Macht und Vollkommenheit, die es besitzt, zu danken hat, und Nichts seiner Macht widerstehen und Nichts ihr, auch nur für einen Augenblick, sich entziehen kann. Der Unendliche bleibt daher immer und überall absoluter Herr über alles Endliche. Wir haben die genauere Erörterung dieser Eigenschaft der göttlichen Herrschaft erst später vorzunehmen, wenn wir vom Verhältnisse Gottes zur Welt reden. Hier berühren wir sie nur, in sofern sie zu den absoluten Eigenschaften des Unendlichen gehört, auch abgesehen davon, ob derselbe endliches Dasein, d. h. die Welt, hervorgerufen hat oder nicht. Diese unläugbare Eigenthümlichkeit im Wesen des Unendlichen muß vor Allem im Auge behalten werden dem Pantheismus gegenüber.

Die zweite Seite des Willens ist die Freiheit. Man hat es mitunter in Zweifel ziehen wollen, ob an sich die Freiheit wirklich zum Wesen alles Willens gehöre. So unbegreiflich dieser Zweifel ist, so einflußreich ist er dennoch mitunter geworden, wie z. B. in den Streitigkeiten der Reformationszeit. Heutigen Tages brauchen wir diesem Zweifel keine Wichtigkeit beizulegen. Es wird genügen, daß wir zu seiner Widerlegung uns auf Weniges beschränken. Alle andern Kräfte der Natur tragen das Gesetz ihres Wirkens so in sich selbst, daß sie mit diesem Gesetze wesentlich einerlei sind. Ob ich z. B. von der Schwerkraft rede oder vom Gesetz der Schwere, das bleibt sich völlig gleich. Daher kann bei all' diesen Kräften in der Erscheinung und Wirkung nie ein Zwiespalt vorkommen zwischen Kraft und Gesetz, weil eben beide wesentlich Eins sind, somit nicht von einander abweichen können. Daher sind all' diese Kräfte vollständig unfrei. Beim Willen dagegen ist zwischen der Kraft und ihrem Gesetze ein wesentlicher Unterschied. Der Wille sieht das Gesetz für sein Wirken als etwas Fremdes, von ihm selbst durchaus Verschiedenes vor sich stehen; er soll sich nach diesem Gesetze richten, kann aber auch eben so gut davon abweichen, weil zwischen ihm selbst und seinem Gesetze eine Wesensverschiedenheit besteht. Hierdurch erscheint der Wille als frei, eben nur weil er Wille ist.

Noch in einer andern Art ergibt es sich, daß die Freiheit zum Wesen des Willens gehören muß. Wollten wir z. B. annehmen, daß der Wille eines Menschen nicht frei und doch wirklicher Wille sei, so gehorchte also dieser Mensch in all' seinen Willensäußerungen nur einem fremden zweiten Willen. Hier will also in der That nur dieser zweite Wille, und damit hört der erste vollständig auf zu wollen, d. h. als Wille zu existiren. Es sind also nicht mehr, wie angenommen wurde,

zwei Willen hier vorhanden, sondern nur der eine ist übrig geblieben, den wir auch in der That als frei gedacht hatten, während der andere Wille durch die Annahme selbst vernichtet wurde, indem sie dessen Freiheit vernichten ließ. Willen ohne Freiheit wäre also ungefähr eben so viel, wie ein Kreis ohne Umfang, und Wille ohne ganz bestimmte individuelle Freiheit ist eben so wenig denkbar, wie ein Kreis ohne ganz bestimmten Halbmesser.

Nach diesen Nebenbemerkungen über die Natur und Freiheit des Willens überhaupt kehren wir zu den Vollkommenheiten Gottes zurück und heben hervor, daß wir dem göttlichen Willen die allervollkommenste Freiheit nothwendig beilegen müssen. Daher fallen bei Gott nicht nur solche Eigenthümlichkeiten weg, die die Freiheit des Willens überhaupt zerstören, und die also auch schon beim Menschen wegfallen müssen; in ihm ist vielmehr gar nichts von einer Aehnlichkeit mit den an Nothwendigkeit gebundenen Kräften und Gewalten der Natur. Allein in Gott fallen auch jene Beschränkungen des Willens weg, die sich bei der unvollkommenen Freiheit des Menschen geltend machen, ohne gerade das Wesen des Willens zu zerstören; nämlich der aus der Abhängigkeit seiner Stellung folgende richtige und unrichtige Gehorsam, sowie der Reiz der Affecte. Was Gott immer will, das will er nur, weil er es will, nicht weil er irgend einem Gebote oder irgend einer Neigung in sich und außer sich unterworfen wäre, obwohl wir von Weisheit und Liebe gleichsam wie von Leuchten des göttlichen Willens reden können.

Wenn wir daher die Allmacht in Beziehung auf die Schöpfung betrachten, so müssen wir sagen: Gott hat die Welt erschaffen, nur weil er sie erschaffen wollte, nicht weil er sie aus irgend einem Grunde hätte erschaffen müssen. Er hat ferner nur so Vieles und dieses nur so vollkommen erschaffen, wie er es wollte, während er tausendmal mehr oder weniger Vollkommeneres oder Unvollkommeneres schaffen konnte und kann. Seine Freiheit ist eben die Vollendung seiner Macht. Nichts in ihm oder außer ihm zwang ihn, die Welt zu erschaffen, und er würde ebenso vollkommen und mächtig sein, wenn es ihm gefallen hätte, von dieser Freiheit den entgegengesetzten Willensgebrauch zu machen und die seiner Macht immer mögliche Erschaffung zu unterlassen. Nicht darin besteht ja die Allmacht, daß Gott Alles thun müßte, was er kann, sondern vielmehr darin, daß er Alles kann, was er will.

Es wird nicht überflüssig sein, hier kurz ein Mißverständniß zu

berühren, welches sich bei Besprechung der Allmacht Gottes mitunter an das Wort „können" anknüpft. Das Kind fragt: Wie soll denn Gott Alles können, wenn er nicht einmal irren, lügen oder fehlen kann, wie wir dieß können? Hier ist nur darauf hinzuweisen, daß das Wort „können" in zweifacher Weise gebraucht wird. Meistens bezeichnet die Sprache damit eine Vollkommenheit des Betreffenden, mitunter aber auch umgekehrt eine Unvollkommenheit. Wir sagen z. B. von einem schlecht gebauten Gewölbe: dieses kann einstürzen, während wir von der gut construirten Wölbung sagen, diese kann nicht einstürzen u. dgl. Hier bezeichnet das Wort „können" offenbar nur eine Unvollkommenheit, so daß in diesem Falle die Vollkommenheit gerade im Nichtkönnen zu suchen ist. Richtig gesprochen müßte man also zur Bezeichnung der göttlichen Allmacht nicht sagen: Gott kann Alles, sondern: Gott besitzt all' jenes Können und auch all' jenes Nichtkönnen, in welchem wahre Macht und Vollkommenheit besteht. Daher sagt auch unser Katechismus nicht unbedingt: „Gott kann Alles", sondern: „Gott kann Alles, was er will."

Bis hierhin haben wir diejenigen Vollkommenheiten Gottes aufgezählt, die wir von unserer schwachen Erkenntniß seines geringsten Ebenbildes, des menschlichen Geistes, ausgehend, als zum Unendlichen wesentlich gehörend, zu erkennen vermögen. Hiermit haben wir die an sich zur Wesenheit Gottes gehörigen oder absoluten Eigenschaften des Unendlichen alle vor uns, so weit die menschliche Erkenntniß hier reichen kann. Außer diesen absoluten Eigenschaften werden sich später noch andere ergeben, welche erst im Verhältnisse Gottes zur Schöpfung ihren Grund haben und insbesondere gegenüber der Sünde der geschaffenen Geister hervortreten. Wir werden die Besprechung dieser Eigenschaften daher folgerichtig hier noch aussetzen müssen, da zuvor die Lehre von der Schöpfung abgehandelt werden muß. Wir denken dabei an Gottes Güte, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Die erste berühren wir beim Zwecke der Schöpfung, die zweite bei der Vergeltung, die dritte bei der Erlösung.

Die bisher besprochenen absoluten Eigenschaften der Gottheit sind also der Reihe nach: Allgegenwart, Unkörperlichkeit, Schönheit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Lebendigkeit, Einheit, Allwissenheit, Weisheit, Glückseligkeit, Allmacht, Schöpferkraft, Herrschaft und Freiheit. Unsere aus dem Begriffe des unendlich Vollkommenen hergeleitete Ab-

theilung der göttlichen Eigenschaften entspricht im Ganzen der hergebrachten theologischen Abtheilung derselben in attributa quiescentia und attributa operativa. Die ersteren entsprechen jenen Eigenschaften, welche wir durch Wegdenken der Unvollkommenheiten hervortreten ließen, mit Einschluß der Einheit, die andern entsprechen den Eigenschaften, welche wir durch das Beilegen aller uns bekannten Vollkommenheiten erkannten, mit Einschluß der eben erwähnten, noch nicht besprochenen relativen Eigenschaften.

Die Vollkommenheiten des Erkennens, Empfindens und Wollens gehören zur Natur des Menschengeistes nur als Potenz, während sie in der Natur Gottes ausdrücklich nicht nur als Potenz, sondern als ewiger Act gedacht werden müssen. Mit andern Worten: Zur Natur des Menschengeistes gehört es nur: denken, wollen und empfinden zu können. Daher kann es bei dem Menschengeiste vorkommen, daß er zwar vollständig da ist, aber dennoch weder denkt, noch empfindet, noch will, wie dieß beim kleinen Kinde oder bei Ohnmächtigen und bei Schwachsinnigen der Fall ist. Immerhin sind alsdann die genannten Fähigkeiten im Geiste selbst vorhanden; jedoch mangelt die Thätigkeit. Daher kann auch diese Thätigkeit, wo sie beim Menschen wirklich vorhanden ist, unvollkommen erscheinen. All' dieses ist bei Gott nicht möglich. In seiner ewigen vollkommenen Lebendigkeit erscheint das Erkennen, Empfinden und Wollen durchaus als ewige und unendlich vollkommene Thätigkeit. Zum innersten Wesen der Gottheit gehört daher: der ewige Act unendlicher Willensmacht, der ewige Proceß unendlicher Erkenntniß und die ewige Fülle unendlicher Glückseligkeit. Unsere Vernunft begreift, daß sie den Unendlichen durchaus nicht anders denken darf. Wir bemerken hier nur vorläufig, daß diese drei unendlichen Acte unten genauer zur Sprache kommen, wo die christliche Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit behandelt wird.

Wir berühren nun zum Schlusse noch den Haupteinspruch der Pantheisten. Sie werfen uns vor, Gott persönlich machen heiße ihn verendlichen; wer ein göttliches Ich annehme, der setze damit zugleich dessen Nichtich, d. h. dessen Schranke. In diesem Einwurfe liegt der Fehler, daß man, von der Betrachtung des endlichen Geistes irregeleitet, die Beschränkung als wesentlich zum Charakter der Persönlichkeit gehörig ansieht. Wir sagen dagegen: die Vernunft ist völlig außer Stande, sich die Geistigkeit vom Unendlichen wegzudenken, wenn sie nicht in zahl-

lose Abgeschmacktheiten verfallen will. Diese Geistigkeit ist aber gerade allein das Wesen der Persönlichkeit, deren schwierige Definition leicht den Fehler zuläßt, daß man Unwesentliches als zur Sache gehörig ansieht. Der endliche Geist trägt nicht sowohl als Geist, sondern vielmehr als endliches Wesen seine Schranken an sich, und bedarf zu seinem Sein und Thätigkeit eines fremden Nichtich, während dem Unendlichen statt dessen im Geheimnisse seiner Dreipersönlichkeit das unendliche Object seines ewigen Geisteslebens innewohnt. Dieses Geheimniß werden wir unten ausführlich besprechen. Wir streiten daher keineswegs mit dem Pantheismus, wenn dieser behauptet, Gott nicht einpersönlich denken zu können; er muß eben vom Christenthume erst lernen, ihn dreipersönlich zu denken, um diese Schwierigkeit zu überwinden.

---

# Siebentes Kapitel.

## Die Erschaffung der Welt.

### §. 53.

### Die Ansichten der Alten vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen.

Aelteste Annahme: der Pantheismus. — Emanationslehre und Dualismus. — Ansichten der Griechen: Plato; Aristoteles. — Unvollkommenheit aller alleinstehenden menschlichen Forschung. — Die Idee einer eigentlichen Schöpfung gehört der Offenbarung an.

Bis hierhin beschäftigten uns die verschiedenen Fragen, in welchen wir den Glauben an Gott und an die Eigenschaften seiner Wesenheit, wie die christliche Lehre ihn uns gibt, auf dem Wege natürlicher Erkenntniß durchforschten. Mit dieser Gotteskenntniß ausgerüstet, wenden wir uns nun der weitern Frage zu: wie verhält sich der Unendliche zum endlichen Sein? wie verhält sich der verborgene Gott, den wir glauben und kennen, zu der sichtbaren Welt, die wir unmittelbar vor unsern Augen haben? Auch bei dieser Frage leuchtet unserer Untersuchung, wie von Anfang an, die durch die Offenbarung für unsern Glauben feststehende Wahrheit voran, und wir suchen in diesem Glauben

zugleich die richtige natürliche Einsicht von ein und dem nämlichen Ergebnisse zu erlangen. Hier kommen wir an einen Punkt unserer Untersuchung, bei welchem sich die folgereichsten Verirrungen im Laufe der Zeit geltend gemacht haben. Es wird nicht überflüssig sein, die Hauptrichtungen dieser Verirrungen hier vorerst näher anzusehen, bevor wir zur Darstellung des wahren Verhältnisses übergehen.

Die älteste Annahme in Beziehung auf das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, der Welt zur Gottheit ist in der uralten Lehre des Pantheismus gegeben. Bis auf den heutigen Tag ist der Pantheismus in verschiedenen Gestalten fast überall wiedergekehrt, wo es sich immer um den Kampf zwischen Denken und Glauben handelt. Wir haben oben (§. 46) diese Lehre beleuchtet und auf ihre Mängel hingewiesen. Der Pantheismus sieht die Welt selbst, das Universum, als das Unendliche, als die göttliche Wesenheit an. Er läugnet die außerweltliche persönliche Gottheit. Daher stellt er zwischen dem Unendlichen, welches er keineswegs läugnet, sondern mit uns annimmt, und dem Endlichen das Verhältniß der Wesensgleichheit auf (Identitätslehre). Hier haben wir eine Behauptung vor uns, in welcher die zwei größten Gegensätze, die nur möglich sind, zum allergrößten Widerspruche vereinigt erscheinen. Das Endliche soll zugleich seinem Wesen nach das Unendliche sein, obschon der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem dem Begriffe nach doch ein ewig unausfüllbarer bleiben muß. Wir haben noch einmal auf den Fehler hinzuweisen, den man begeht, wenn man das All in seiner Gesammtheit für unendlich erklären will, im Gegensatz zum Einzelnen, und noch einmal zu warnen, daß wir uns wohl hüten, dabei vom All in abstracto, d. h. von einem bloß Gedachten, zu reden, da es sich einzig und allein um Fragen nach der Wirklichkeit handelt. Das wirkliche All bleibt immer nur eine endliche Summe aus endlichen Theilen, und kann daher nie unendlich sein. Wir werden daher den Begriff des Unendlichen als zerstört betrachten müssen, wenn der Pantheismus ihn auf seine Art mit dem Endlichen confundirt und gleichstellt.

Die zweite Ansicht über das Verhältniß zwischen dem Endlichen und Unendlichen ist die Emanationslehre. Wir finden diese Ansicht vorzüglich bei den alten Persern ausgebildet, bei welchen sie mit dem Dualismus verbunden erscheint. Diese Ansicht stellt die Behauptung auf, daß die Welt aus der Gottheit mit Naturnothwendigkeit ausgeflossen sei, und als Ausfluß Gottes zwar göttlicher Wesenheit sei,

aber doch eine selbstständige, von Gott getrennte, Existenz habe. Da aus der Gottheit das in der Welt vorhandene Böse nicht mit dem Guten ausgeflossen sein kann, so nimmt die alte Emanationslehre zwei Urwesen an, ein gutes und ein böses (Ormuzd und Ahriman). Aus jedem von beiden sind Ausflüsse hervorgegangen, welche sich später mit einander vermischt haben. Dadurch ist die jetzige Welt als wunderliches Gemisch von Gutem und Bösem entstanden. In ihr waltet daher ein fortwährender Kampf zwischen dem, was von der guten und der bösen Gottheit herstammt. Es ist begreiflich, wie die Phantasie der Morgenländer in der Darstellung des Herganges sowohl dieser Ausflüsse und Vermischungen, als auch jener fortdauernden Kämpfe einen reichen Spielraum fand, um hier beliebig zu dichten und zu schaffen. Wir haben an dieser Stelle nur darauf aufmerksam zu machen, daß diese Emanationslehre den Begriff des Unendlichen ebenfalls zerstört. Der ist nicht der Unendliche, wie wir ihn denken müssen, der neben sich noch ein von ihm unabhängiges, ewiges, mächtiges und ihm sogar widerstrebendes Wesen hat. Und wie sollen wir uns jene Ausflüsse denken, ohne den Begriff des Unendlichen dabei zu zerstören? Sie sollen nicht freie Willensacte Gottes sein. Das Wort ausfließen ist eben darum gebraucht, um eine Erscheinung zu bezeichnen, die für die Gottheit nur Naturnothwendigkeit war. Sobald aber diese Ausflüsse als für Gott nothwendig gedacht werden, dann waren dieselben auch, so lange Gott selbst existirte, nothwendig, d. h. schon von Ewigkeit her. Und hiermit muß die Welt selbst für ewig erklärt werden, und wenigstens als Beschränkung der Gottheit erscheinen, wenn man sie auch Gott nicht gleichsetzen will. Wir sehen, wie auf diese Weise der Begriff des Unendlichen hier völlig verkannt und zerstört ist.

An dritter Stelle erwähnen wir nun die Ansichten der Griechen. Wir können die Anklänge des Pantheismus, die sich bei den ältern Denkern dieses Volkes und auch von Neuem gegen Ende seiner Bedeutsamkeit vorfinden, unbeachtet lassen. Nur jene Gedanken, die wir hier als originell anzuerkennen haben, beachten wir, wie wir sie den beiden größten Denkern der Griechen, Plato und Aristoteles, entnehmen, indem wir alles Weitere füglich übergehen können.

Plato denkt sich die unendliche Gottheit und neben ihr auf der einen Seite die ewige formlose Materie der Welt (Chaos), auf der andern Seite die ewigen, von der Gottheit unabhängigen Ideen. Es wird schwer, zu erkennen, wie sich Plato eigentlich diese, von der Gott-

heit und von Allem unabhängigen, Ideen gedacht hat. Obwohl nie ein Mensch die Kunst, seine Gedanken klar auszusprechen, besser verstanden und sorgfältiger ausgebildet hat, als dieser große Denker, so bleiben dennoch hier seine Worte unsicher und zweifelhaft. Mitunter spricht er von diesen Ideen fast so, als ob er sich dieselben wie persönliche Wesen gedacht habe, an andern Stellen scheint es wieder nicht so. Es ist uns heutigen Tages klar, daß eine Idee nie etwas Anderes sein kann, als das Eigenthum und das Product eines denkenden Geistes. Ideen sind daher ihrer Natur nach immer nur ein Zweites, welches den dieses Product denkenden Geist als Erstes zur Voraussetzung haben muß. Wenn es daher ewige Ideen gibt, so ist dieses nur möglich, weil es einen ewigen, denkenden Geist gibt, der diese Ideen von Ewigkeit her besaß. — Welches Verhältniß nimmt nun Plato zwischen Gott und der Welt an? Nach seiner Ansicht hat die unendliche Gottheit jene ewige, formlose Materie nicht hervorgerufen oder geschaffen, wohl aber nach jenen ewigen Ideen geordnet und ordnet sie auch fortwährend in allwaltender Weltregierung. So hat also die formlose Materie von ihm Form und Gestalt erhalten, und er hat sich dabei nach den ihm selbst gegenüberstehenden ewigen Ideen gerichtet. Gott ist der Ordner der Welt, nicht ihr Schöpfer, und seine Thätigkeit besteht in einer vollkommenen, die Welt regierenden Vorsehung.

Dieser letzte Umstand macht Plato's Lehre dem religiösen Gefühle und der Volksreligion angemessen. Sein Glaube an specielle göttliche Vorsehung und Weltregierung bildet vielleicht den größten Vorzug jenes Systems und macht ihm eine edle und erleuchtete Art von Gottergebenheit, Gottesdienst, Gewissenhaftigkeit und Gebet möglich. Allein bei aller Achtung vor diesem großen Weisen können wir es doch nicht verkennen, wie sehr auch hier das nicht von der Offenbarung erleuchtete Denken den allerersten Begriff, den Begriff des Unendlichen, verfehlt und zerstört. Was bleibt uns von dem Unendlichen übrig, wenn ihm an einer Seite die von ihm unabhängig vorhandene ewige Materie hindernd im Wege steht, während ihn an der andern Seite die von ihm selbst ebenso unabhängigen Ideen gleichsam beherrschen? Hier zerstört sich der Begriff des Unendlichen, und alles Weitere verliert seinen Werth.

Aristoteles trennte sich von seinem Meister Plato bei der Lehre von den Ideen, und beide gingen von da an immer weiter auseinander. Daher ist seine Vorstellung vom Verhältniß der Gottheit zu der Welt ebenfalls sehr verschieden von der platonischen. Aristoteles verwirft nicht

nur Plato's Lehre von den ewigen Ideen, er erkennt auch richtig den Fehler, der in der Annahme einer ewigen formlosen Materie liegt. Muß ja die Materie ihrer Natur nach immer irgend eine Form beibehalten. Denken wir uns auch die jetzige Form der Materie weg, so geben wir derselben immer nur irgend eine andere Form, und wäre sie auch in einen Schutthaufen, ein Chaos oder in einen leeren Dunst aufgelöst. Aristoteles nimmt daher ohne Weiteres die Ewigkeit einer geformt bestehenden Welt an. Diese Welt bedarf daher, nach ihm, eben so wenig der Gottheit für das Ausbilden ihrer Form und Ordnung, als zu ihrer Existenz überhaupt. So bildet sich Aristoteles eine ganz neue Verbindung zwischen Gott und der Welt. Er hat sich in Folge der Verwerfung jener platonischen Ideenlehre eine eigene Definition von der Gottheit aufgestellt. Nach Aristoteles ist Gott der reinste Gedanke. Daher scheint es ihm unmöglich, daß Gott jemals an die Welt denke, er denkt vielmehr nur an das Allervollkommenste, daher nur an sich selbst. Unvollkommenes, wie die Welt ist, zu denken, würde ja die Gottheit als den „reinsten Gedanken" verunreinigen. Wie gewinnt aber da Aristoteles ein Verhältniß Gottes zu jener Welt, welche dieser nicht nur nicht geschaffen hat, nicht nur nicht geordnet hat, nicht nur nicht regiert, an die er ewig nicht einmal denken kann? Gott erscheint ihm als der primus motor der Welt, als derjenige, der alle Bewegung in ihr veranlaßt. Nur diese Bewegung des Wesens, nicht ihr Dasein und ihre Form, bedarf nach Aristoteles des weitern Grundes. Allein er denkt sich Gott nicht als thätig bei diesem Veranlassen der Weltbewegung, an die er ja ebenfalls nicht denken darf. Vielmehr wie das Eisen vom Magnet angezogen wird, dem Magnet unbewußt, so wird nach Aristoteles die Welt von der dabei nicht thätigen Gottheit unwillkürlich angezogen. Diese Anziehung ergreift zuerst die lebendigen Wesen und pflanzt sich dann weiterhin in die niedrigen Kreise der Natur fort, so daß aus ihr alle Gestaltung der Bewegung in der Welt sich entwickelt. Was bei Plato Anerkennenswerthes vorhanden war, der Glaube an die geordnete Weltleitung durch die Gottheit, der ihn hoch über Pantheismus und Emanationslehre erhebt, das geht bei Aristoteles völlig verloren. Seine Einsicht in die Fehler des Meisters führt ihn dabei keineswegs zu irgend einer brauchbaren Verbesserung. Dieser der Welt entfremdete Gott, begrenzt durch die vorhandene Welt, die er nur willenlos bewegen muß, entspricht dem Begriffe des Unendlichen noch weniger.

Wir sehen aus diesen kurzen Anführungen, wie der Menschengeist

nicht im Stande war, ohne das Licht der Offenbarung den richtigen Gedanken zu treffen über das Verhältniß zwischen Gott und der Welt. Kein alter Denker ist je zu der Idee des eigentlichen Schöpfungsactes gekommen. Einsam stehen in der alten Welt aus grauesten Zeiten die im Alterthum nur einer kleinen Nation bekannten Offenbarungsworte des Moses da: „im Anfange schuf Gott Himmel und Erde". Was Plato mit allem Reichthum seiner Geistesgaben nicht zu erreichen vermochte, wer will sich vermessen, daß er sein eigenes Genie zu dessen Erreichung für fähiger halten wollte, falls er zur Zeit jenes Weisen fern von der Offenbarung gelebt hätte?

## §. 54.

## Rationelle Nachweisung der Schöpfungsthatsache.

Zwei Ausgangspunkte der Untersuchung: Causalität des Endlichen, Schöpfermacht des göttlichen Willens. — Ein reiner Schöpfungsact denkbar, nur nicht vorstellbar. — Die Schöpfung zeitlich und nicht nothwendig. — Die göttliche Idee von der Welt allein ewig. — Optimismus. — Verschiedenheit der creatürlichen Vollkommenheiten. — Kein Geschöpf der Gottheit gleich. — Was that Gott, ehe er die Welt schuf? — Hinweisung auf die Dreieinigkeitslehre.

Die göttliche Offenbarung allein hat im Alterthume den Gedanken ausgesprochen und ihn später der ganzen Menschheit verkündigt, daß Gott die Welt erschaffen habe. Nachdem wir diesen Gedanken von dorther besitzen, ist es uns nun auch möglich, auf den Wegen der Vernunft allein schlagend nachzuweisen, daß zwischen dem Unendlichen und Endlichen das Verhältniß der freien und vollständigen Schöpfung aus Nichts, und nur dieses allein, anerkannt werden müsse.

Wir werden zur richtigen Erforschung des in Rede stehenden Verhältnisses von zwei Seiten her die nöthige Antwort zu suchen haben. Wir fragen uns erstens: welches Verhältniß zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen drängt sich uns auf durch die Natur des Endlichen? Es wäre nun nicht unmöglich, daß uns bei dieser Untersuchung mehrere Verhältnisse als annehmbar erschienen. Wir fragen dann von der andern Seite: welches Verhältniß zeigt sich uns hier durch die Natur des Unendlichen? Trifft sich nun in der That irgend ein Verhältniß, welches zugleich von beiden Seiten her völlig paßt, so haben wir unser Ziel erreicht. —

Das Endliche für sich betrachtet bedarf offenbar zur Erklärung seines Daseins vor Allem einer vorhandenen Ursache außer ihm.

Diese aber kann sich nur allein im Unendlichen finden. — So ergibt sich von der Natur des Endlichen aus gesehen hier ganz einfach die Causalität, als das Verhältniß, worin das Unendliche zum Endlichen steht. Wo aber findet sich im Unendlichen jener Punkt, von wo aus dasselbe Ursache des Endlichen sein könnte? Ganz unzweifelhaft müssen wir dabei Alles verwerfen, was in diese Ursächlichkeit irgend eine Nothwendigkeit brächte. Denn sobald die Welt mit Nothwendigkeit aus Gott hervorgegangen wäre, so würde die Welt selbst ebenso ewig sein, wie in Gott die Nothwendigkeit ihres Entstehens ewig sein müßte. Allein wir finden den gesuchten Punkt klar und deutlich in der oben besprochenen Schöpfermacht des göttlichen Willens. Wie wir oben nachgewiesen haben, muß es zur Vollkommenheit Gottes gehören, daß er durch die bloße Macht seines Willens beliebiges Dasein neben sich hervorrufen, mit andern Worten: aus Nichts erschaffen kann. So erscheint uns also die Annahme der Schöpfung der Welt ohne alle vorhergegangene Weltmaterie, ohne alle Verwandtschaft derselben mit der Wesenheit Gottes, das vollständige Hervortreten ihres neuen und von Gott verschiedenen Daseins aus Nichts durch die alleinige Macht des freien göttlichen Willens, als die einzig richtige Annahme in der Frage nach der Causalverbindung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Sowohl die Natur der Welt als auch die Natur der Gottheit führen uns beide nur auf dieses einzig von beiden Seiten mögliche Verhältniß zwischen dem Endlichen und Unendlichen, wodurch wir all' jenen Irrthümern der Alten entgehen.

Hier könnte wohl ein Gegner die Bemerkung machen: ich kann mir einen eigentlichen Schöpfungsact, das Hervorrufen eines ganz neuen Seins aus dem Nichts, ohne allen vorhergegangenen Stoff, gar nicht denken, und mithin erscheint dasselbe mir als unmöglich. Es sagt ja auch schon ein alter Spruch: aus Nichts wird Nichts (de nihilo nihil).

Wir bemerken hierauf, daß der Spruch: „aus Nichts wird Nichts" insofern seine volle Richtigkeit hat, als jedes Werden immer ein vorhergehendes Sein voraussetzt, weil es einer genügenden Ursache bedarf. In diesem Sinne muß auch der Welt ein anderes Sein als genügende Ursache vorausgehen. Ein solches ist aber wirklich da in Gott und seinem allmächtigen Schöpferwillen, der als volle Ursache für das Dasein von tausend gewordenen Welten genügt. Unrichtig wäre dagegen jener Satz aufgefaßt, wenn man alles Gewordene nur auf vorher schon vorfindlichen Stoff zurückführen wollte. Nur bei untergeordnetem

Werden ist dieß richtig, wo es sich einzig um die Erklärung bloßer Veränderungen im Vorfindlichen handelt. Allein bei der Erklärung der eigentlichen ersten Entstehung alles Gewordenen ist eben unlogisch, Stoff vorauszusetzen, der ja selber die Spuren des Gewordenseins durch fremde Macht an sich trägt. Nur das vorherige Dasein einer Macht muß gedacht werden, die hinreicht, um das allererste Werden neu hervorzurufen. Wir setzen also keineswegs das Nichts als einen Factor der Existenz an, sondern nur die vorhandene Macht Gottes.

Freilich fehlt die Möglichkeit, den erwähnten Act des reinen Werdens aus Nichts uns vorzustellen, da er offenbar nie in unsere Sinne gefallen sein kann, er muß ja uns selbst und Allem, was unsere Sinne wahrnehmen, vorausgegangen sein. Allein dieser bloße Mangel der Vorstellung hindert es auch hier nicht, daß wir den Schöpfungsact denken können und denken müssen, so gut wie wir die metaphysisch unerklärliche Thatsache des Neuentstehens jedes individuellen Menschengeistes vor Augen haben.

Mit diesem Erschaffen der Welt sind nun auch all' jene Bedingungen, an welche ihr Dasein gebunden ist, erst durch den Unendlichen entstanden. Wir werden daher auch den Raum und die Zeit nur dann richtig betrachten, wenn wir festhalten, daß auch sie erst mit der Welt neu geschaffen sind. Ob der Unendliche vor der gegenwärtigen Welt schon andere Welten erschaffen hatte, das bleibt unserer Vernunft unerforschlich; sie muß es als möglich gelten lassen, daß selbst schon Millionen von Welten vorausgegangen seien, ohne daß sie dergleichen als Thatsache behaupten könnte. Immerhin behält auch dann noch alles Geschaffene seinen ersten Anfang, und gerade diesen Anfang alles Schaffens bildet die Schöpfung von Raum und Zeit als von Gott beliebte Schranke für alles weitere endliche Werden.

Wie wir bereits oben bemerkten, muß bei der richtigen Anschauung des Schöpfungsactes aller Gedanke an irgend eine Nothwendigkeit ausgeschlossen bleiben. Denken wir uns die Schöpfung in irgend einer Weise als nothwendig, so könnte ja diese Nothwendigkeit einzig nur in der Natur Gottes liegen; dort müßte sie dann aber, wie alle Nothwendigkeit, die sich in der Natur der Gottheit vorfindet, von Ewigkeit her vorhanden und wirksam sein. Sobald wir dieses aber annehmen, dann versteht es sich auch von selbst, daß das reale Dasein der Welt als ein ewiges angesehen werden müßte, weil dann diese Nothwendigkeit ihres Daseins ja von Ewigkeit her bestände. Sobald wir

aber die Welt für etwas Ewiges ansehen, zerstören wir uns natürlich den ganzen Begriff des Unendlichen. — Anders verhält es sich allerdings mit der göttlichen Idee von der Welt, denn Gott hat allerdings von Ewigkeit her das vollständige Wissen von dieser Welt in sich. Aber auch dieses Wissen ist keineswegs in dem Sinne als eine an sich in der göttlichen Natur liegende Nothwendigkeit anzusehen, als ob Gott gerade nur das Bild und die Idee der jetzt wirklich geschaffenen Dinge in sich hätte festhalten müssen. Wie der zeitliche Schöpfungsact frei war, so ist auch Gottes ewiges Denken der Welt durchaus nur als ein freies zu betrachten. Es ist dieses Urbild nur darum von Ewigkeit her in Gott vorhanden, weil das zeitliche Dasein der Welt zwar kein nothwendiges, wohl aber durch Gottes Rathschluß ein sicheres ist, und mithin von Ewigkeit her Gott nur als sicher bekannt war. Gott wußte von Ewigkeit her die Welt, weil er sie wirklich schaffen wollte, aber er mußte sie nicht schaffen, wegen irgend eines, unabhängig davon, in ihm vorhandenen Wissens. Wir haben bereits früher auf diesen Unterschied hingewiesen, als wir die Allwissenheit Gottes besprachen. Es ist daher klar, daß dieses ewige Vorhandensein der Idee alles Geschaffenen in Gott nicht im Mindesten mit einem nothwendigen Dasein des realen Geschaffenen verwechselt werden kann und keineswegs der Welt gleichsam auf einem Umwege eine Art von Ewigkeit gibt. Hier sind nicht, wie bei den platonischen Ideen, gleichsam von Gott und der Welt unabhängige ewige Vorbilder des Geschaffenen anzunehmen. Was Gott von der Welt weiß, weiß er nur darum, weil er es ihr später gab, und er gab es ihr nur, weil er es wollte, nicht weil er es von Ewigkeit her so vorherwußte.

Hier können wir auch die Frage berühren, ob Gott die beste Welt erschaffen habe (Optimismus, Leibnitz, Malebranche). Man hat diese Behauptung aufgestellt und zunächst dadurch zu vertheidigen gesucht, daß man annahm, Gott müsse in all' seinen Thätigkeiten vollkommen sein, mithin hätte es ihm zwar freigestanden, die Schöpfung vorzunehmen oder zu unterlassen; sobald er aber schaffen wollte, hätte er durchaus das Beste schaffen müssen. Schon Fenelon hatte diese Lehre des großen deutschen Philosophen kurz und gründlich widerlegt, als Voltaire sie später noch zu willkommener Gelegenheit für seinen Spott benützte. Es stellt sich nämlich klar heraus, daß diese Annahme in den Pantheismus führen muß; sobald man nämlich behauptet, daß es zur Vollkommenheit Gottes gehöre, immer das Beste thun zu müssen, so kann

man der Behauptung nicht mehr ausweichen, er habe daher auch überhaupt die Welt erschaffen müssen. Offenbar nämlich ist es an sich besser, wenn die Welt existirt, wie wenn sie nicht existirte, und Gott hat, indem er eine Welt erschuf, an sich etwas Besseres gethan, als wenn er keine erschaffen hätte. Ist Gott nun überall zum besten Thun gezwungen, so war er auch gezwungen, der Welt das Dasein zu geben, und also von Ewigkeit her dazu gezwungen. Die Welt ist mithin nicht mehr frei von ihm geschaffen, sondern sie gehört alsdann mit Naturnothwendigkeit zum Unendlichen selbst und hiermit sind wir völlig im Pantheismus.

Der Fehler des Optimismus liegt in einer leicht möglichen Verwechslung. Es gehört nämlich das nur zur Wesenheit Gottes, daß sein Thun an sich den Charakter unendlicher Vollkommenheit an sich trägt. Darum kann aber immerhin das endliche Resultat seiner unendlichen Allmachtsacte, das geschaffene Object, jede von der göttlichen Freiheit beliebte Beschränkung an sich tragen. Ein ausgezeichneter Maler wird in dem kleinsten Bilde von seiner Hand die deutlichen Spuren seines Talentes niederlegen können, ohne darum jedesmal nur das allerausgezeichnetste Werk, was in seiner Macht steht, vollführen zu müssen. In ähnlicher Weise ist die kleinste Schöpfung Gottes an sich schon ein volles Zeugniß seiner unendlichen Macht, ein Act von unendlicher Vollkommenheit, während das Object selbst die von Gott hier gerade beliebten Schranken an sich trägt, und so auch zugleich seine unendliche Freiheit verkündigt. Darum gerade erscheint in den Geschöpfen eine zahllose Verschiedenheit in den Stufen der von Gott verliehenen Vorzüge. Der Herr, der keinem einzigen Geschöpfe weder das Dasein, noch bestimmte Vorzüge zu geben gezwungen war, zeigt auch im Kleinsten die volle Größe seiner Macht. Aber indem er den Reichthum seiner Güte darin offenbarte, daß er Alles, auch das Geringste, was er schuf, mit unerzwungenen Vorzügen begabte, zeigt er zugleich seine unendliche Freiheit, indem er der einen Creatur mehr, der andern weniger Vollkommenheiten gab, nach dem ungehinderten Wohlgefallen seiner Herrschaft. Eines blieb hier nur die nothwendige Grenze: der Unendliche konnte nämlich keinem seiner Geschöpfe die Unendlichkeit verleihen; dieß hieße ja nur: er hätte sich selbst zerstören können, indem er sich dadurch des höchsten Vorzuges seiner Gottheit beraubt hätte. Daher muß zwischen Gott und allen Geschöpfen ein ewig unausfüllbarer Unterschied bleiben und hier ist jede Confusion in den Begriffen wohl zu verhüten, weil sie in

die Fehler des Pantheismus führt. Wir haben hierauf später zurückzuweisen, wenn wir das specielle Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen näher besprechen werden.

An dieser Stelle liegt die Frage nahe und sie wird von unsern Gegnern aufgeworfen: was denn Gott gethan habe, ehe er die Welt erschaffen habe? Man glaubt nämlich, es bedürfe das ewige Erkennen und überhaupt die ewige Geistesthätigkeit Gottes durchaus einer vorhandenen Welt, um hierdurch ein Object, einen hinreichenden Gegenstand und Wirkungskreis zu haben. Hieraus ließe sich dann wieder die Nothwendigkeit der Welt und ihre Ewigkeit folgern. Wir bemerken an dieser Stelle nur, daß das Christenthum dieser Verirrung vollständig entgeht durch die Lehre vom Geheimnisse der Dreieinigkeit Gottes. Ja, wir geben zu, daß die Vernunft ohne diesen christlichen Glauben immer in Gefahr steht, mit der genannten Bemerkung dem Pantheismus wehrlos anheim zu fallen, während sie doch von anderer Seite her die Falschheit der Annahme des Pantheismus mit entschiedener Klarheit einsieht. — So würde sich dort eben jene traurige Rathlosigkeit herausstellen, daß die Vernunft nirgendwo einen Ausweg weiß, während das eine sie zwingt, dem Pantheismus beizustimmen, das andere ihn zu verwerfen. — Erst bei unserer spätern ausführlicheren Besprechung der Lehre vom Offenbarungsgeheimniß der Dreieinigkeit, wozu hier noch nicht die geeignete Stelle ist, kommen wir auf diesen Punkt zurück und bringen die geeignete Antwort. Hier deuten wir nur vorläufig an, daß sich in der Dreieinigkeit Gottes zeigen wird, wie der ewige und vollständige Gegenstand aller wesentlichen Thätigkeit der göttlichen Erkenntniß, der göttlichen Willensmacht und der göttlichen Glückseligkeitsempfindung durchaus und ganz im Innern des Unendlichen selbst sich so findet, daß es zur vollen Lebensthätigkeit desselben keines Endlichen außer ihm bedarf. Gottes Thätigkeit nach Außen ist für seine Vollkommenheit keineswegs wesentlich; nur die Potenz dazu muß ihm ausdrücklich innewohnen. Sie erscheint in der Schöpfung und in Allem, was damit zusammenhängt, nur als frei und zufällig im Acte, dessen Ergebniß das Dasein des Endlichen ist, während nur jene andere Lebensthätigkeit im Innern der Gottheit etwas an sich Ewiges und Nothwendiges ist, und zwar sowohl als Act, wie als Potenz, und sich im ewigen Geheimnisse des Processes der Dreieinigkeit, wie wir unten nachweisen werden, vollführt.

## §. 55.

### Zweck der Schöpfung.

Irrung im Kreise der Vertheidiger des Glaubens. — Unrichtige Ansicht über den letzten Zweck der Schöpfung. — Gegengründe. — Gloria Dei höchster Zweck. — Unrichtigkeit des Gedankens, Gott wolle nur möglichst Viele zu möglichst höchster Glückseligkeit bringen. — Ungleiche Ausstattung der Creatur.

Die Vollständigkeit unserer Besprechungen, das Verständniß gewisser sich später daran knüpfender Punkte, sowie entstandene Streitigkeiten unter den Unsrigen, fordern von uns einige Andeutungen über die Frage nach dem Zweck der Schöpfung. Man hat mitunter den letzten Zweck sowohl des göttlichen Schöpfungsactes als des gesammten geschaffenen Weltalls in der Glückseligkeit der Geister und speciell der Menschen suchen wollen. Wir haben diese Ansicht als eine theologische Verirrung unter den gläubigen Verehrern der Offenbarung anzusehen, die wir jedoch als aus gutem Willen und im Eifer für die Sache der Religion entstanden behandeln müssen, um dabei ohne verletzendes Richten den darin liegenden Fehler genügend hervorzuheben.

Abgesehen davon, daß sich Aussprüche der hl. Schrift vorbringen lassen, welche mit dieser Annahme nicht zu vereinigen sind, trägt sie in sich selbst das Gepräge ihrer Unrichtigkeit. Der letzte und höchste Zweck Gottes bei der Schöpfung wird über jenes Glück der geschaffenen Geister aus mehrfachen Gründen hinausreichen. Muß ja jener höchste Zweck Gottes jedenfalls und unter allen Umständen in der Wirklichkeit erreicht werden, weil dieses bei einem wirklich letzten Zweck des Unendlichen nicht anders gedacht werden kann. Nur zweite Zwecke, nur Nebenzwecke können für Gott unerreicht bleiben, weil dadurch der Hauptzweck Gottes in seiner allein immer sichern Erreichung nicht beeinträchtigt wird. Offenbar aber wird die Glückseligkeit der Geister factisch nicht erreicht, da viele unglücklich sind und ewig verloren gehen.

Ferner ist zu beachten, daß das Glück der geschaffenen Geister selbst ebenfalls nur eine Einzelnheit aus der Reihe des Geschaffenen ist; es ist für sich selbst wieder etwas Geschaffenes und es muß sich daher bei ihm die Frage nach dem Zweck der Schöpfung nur erneuern. Warum schuf denn Gott dieses Glück? Es muß ebenfalls wieder seinen Zweck haben, und dieser muß höher liegen, als das Glück selbst.

Drittens kann der letzte Zweck des göttlichen Schöpfungsactes

natürlicher Weise nur in Etwas gesucht werden, was schon da war, ehe der Act der Schöpfung selbst vollzogen wurde.

Die alten Theologen haben daher immer den Gedanken festgehalten, der letzte und höchste Zweck der Schöpfung sei nur in der Gottheit selbst zu suchen. Zweiter, nicht unter allen Umständen zu erreichender, Zweck sei alsdann allerdings die Glückseligkeit der Geister; aber diese Glückseligkeit selbst habe ihren letzten Zweck ebenfalls wieder in Gott.

Den Gegnern dieser alten Ansicht lag die Furcht im Sinne, dieser Gedanke spreche von einer Bereicherung Gottes durch die Welt, so daß dadurch dem Herrn eine egoistische Absicht beigelegt werde. Diese Absicht nehme insbesondere die Gestalt des Hochmuthes an, wenn man mit den alten Theologen sich des Ausdrucks bediene: die Ehre Gottes (gloria Dei) sei der letzte Zweck des Schöpfungsactes und der erschaffenen Welt. Allein die Alten haben mit klarer Einsicht es zu vermeiden gewußt, daß sie in diesem Gedanken eine Bereicherung Gottes oder eine Vermehrung seiner eigenen Glückseligkeit irrthümlich angenommen hätten. Im Ganzen wollen sie nur sagen: der letzte Zweck der Schöpfung könne nie in dieser selbst, sondern nur in der Gottheit liegen. Um nun diesen Zweck, dessen tiefere Erforschung und Bezeichnung für den Menschengeist Schwierigkeiten bietet, so auszusprechen, daß dadurch keine eigentliche Vermehrung des Reichthums oder der Glückseligkeit Gottes bezeichnet wird, darum bedienen sie sich gerade des Ausdruckes: der Zweck der Schöpfung sei die äußere Manifestation der innern Herrlichkeit Gottes (gloria Dei ad extra). Hiermit bezeichnen sie Etwas, wodurch zu den eigentlichen Vollkommenheiten Gottes und zu seiner Glückseligkeit an sich nichts Neues hinzutritt, während das Genannte dennoch verschiedene Grade der Vermehrung zuläßt. Gott ist nicht glücklicher, nicht vollkommener und nicht reicher durch das Hinzutreten dieser äußern Manifestation seiner Herrlichkeit zu seiner ewigen Herrlichkeit selbst. Um dieses Verhältniß durch einen Vergleich der Anschauung näher zu bringen, erinnern wir daran, daß ein prachtvolles Kunstwerk dadurch an sich nicht an Werth gewinnt, wenn es in entsprechender Beleuchtung aus mehreren Spiegeln von allen Seiten seiner Herrlichkeit wiederstrahlt; und dennoch hat das Streben einen Sinn, die Zweckmäßigkeit der Beleuchtung und die Vortrefflichkeit dieser Spiegel wo möglich noch vermehrt zu sehen.

Vor Allem kommt es also hier darauf an, den Hauptzweck der Schöpfung nur in der Gottheit selbst zu suchen, und darum nur ist

der Gedanke als irrthümlich abzuweisen, daß die menschliche Glückseligkeit dieser letzte Zweck sei.

Was die Bemerkung angeht, daß alsdann der Gottheit ein hochmüthiges Verlangen nach Ruhm und überhaupt ein selbstsüchtiger Zweck beigelegt würde, so erinnern wir daran, daß dieselbe auf einem vollständigen Mißverständnisse beruht. Weil es für den Menschen eine Tugend ist, demüthig zu sein und keinen Ruhm zu suchen, unterwürfig zu sein und nicht sich selbst zum Ziele seines Strebens zu machen, darum soll es also auch für Gott sich so geziemen? Man vergißt dabei, daß es menschliche Tugenden gibt, die gerade darum, weil sie sich für den Menschen geziemen, bei Gott nicht vorkommen können. Gott kann offenbar nie demüthig sein und bei ihm ist nie von Selbstverläugnung und Selbstzurücksetzung Rede, da dieses nur Tugendäußerungen sind, die bloß der creatürlichen Stellung und Mangelhaftigkeit ziemen.

Die gegebenen Andeutungen werden genügen. Sie waren nicht nur darum nöthig, um in diesem Punkte überhaupt irrthümliche Ansichten fern zu halten, sondern vor Allem, um weiterhin zu verhüten, daß man später in mehreren hiermit verwandten Punkten auf schiefen Grundlagen baut.

Bei den gläubigen Vertheidigern dieser unrichtigen Ansichten, daß das Glück der Geschöpfe der höchste Zweck der Schöpfung sei, tritt offenbar die Gefahr ein, das sie sich zu der Annahme hinneigen könnten: weil ja der höchste Zweck als solcher erreicht werden müsse, so liege darin auch die Gewißheit, daß endlich alle geschaffenen Geister wirklich selig werden. Diese den Verirrungen des großen Origenes verwandte Ansicht wird aber vom christlichen Glauben entschieden verworfen. Um daher hier nicht mit diesem Glauben in Conflict zu gerathen, hat man mitunter sich dadurch geholfen, daß man sagte: Gott will nicht Alle selig machen, sondern nur möglichst Viele zur möglichst höchsten Glückseligkeit führen. Es ist leicht zu bemerken, wie diese Aeußerung sogleich eine Unvollkommenheit in einen Zweck hineinbringt, der nach der eigenen Angabe doch der höchste und letzte Zweck des Unendlichen sein soll. Solch' eine Unbestimmtheit und Unvollkommenheit kann aber naturgemäß nur bei einem zweiten und daher untergeordneten Zwecke Gottes angenommen werden. Das Dasein aller nicht glücklichen Wesen, und insbesondere das Dasein aller sich ewiges Unglück bereitenden Menschen wäre somit entweder ein völlig zweckloses, was unmöglich ist, oder man müßte sich zu der absurden Annahme verstehen, daß dieses ganze un-

glückliche Dasein nur irgend einen nicht im Entferntesten zu errathenden Beitrag zu dem Glücke der Geretteten bildete. Dann aber ließe sich nicht begreifen, wie der Unendliche in seiner Allmacht und dazu noch einzig und allein von Liebe zu Geschöpfen getrieben, den einen Menschen zum Unglücke in's Dasein gerufen habe, damit durch dieses Dasein nichts Anderes als ein in seiner Nothwendigkeit gar nicht begreiflicher Beitrag zum Glücke eines andern Wesens erreicht würde, welches selbst wieder nichts Höheres als ein Mensch ist. Ein solcher Kaufpreis und ein solcher Tausch muß doch für die Weisheit, Allmacht und Liebe des Unendlichen unwürdig erscheinen. Offenbar ist diese falsche Ansicht geeignet, zuletzt auf die Annahme einer göttlichen Prädestination und Reprobation der allerschlimmsten Art zu führen. Ist dagegen der Mensch vor Allem zur Verherrlichung Gottes erschaffen, wie angemessen erscheint es da, daß die Würde der Natur vom Schöpfer bis zu derjenigen Höhe geführt wurde, daß dem geschaffenen Geiste die Freiheit inne wohnt, es selbst zu wählen, ob er in Liebe und Ergebung den Weg betreten will, auf welchem nur der vollkommenste Glanz seiner ewigen Glückseligkeit das höchste Zeugniß und Mittel der gloria Dei ad extra wird, oder ob er in stolzer Widersetzlichkeit selbstsüchtig von Gott sich abwendet, so daß alsdann auch in seinem Sturze diese gloria Dei triumphirt, indem es sich ewig zeigt, wie groß derjenige ist, dem der Verworfene zu widerstreben wagte.

Wäre das Glück der Geschöpfe in der That der einzige Zweck der Schöpfung, so müßte durchaus dieses Glück für alle Creaturen ein vollkommenes und nie verlierbares sein. Diesem widerspricht aber die ganze Gestalt der jetzigen Schöpfung. In ihr liegt überall ein ganz naturgemäßes Zeugniß von der freien Herrschaft Gottes vor unsern Augen, indem der Schöpfer bei der Vertheilung seiner ohne allen Zwang verliehenen Gaben eine großartige Ungleichheit eintreten ließ. Kein Thier kann sich beklagen, daß es kein Mensch geworden, kein Mensch, daß er kein Engel geworden, und unter den Menschen selbst verkündet eine mannigfache Ungleichheit der verliehenen Gaben und Glücksgüter die freie Herrschaft Dessen, der alle diese Gaben schuf und Jedem das Maß seines Glückes, freilich nicht ohne Rücksicht auf den freien Gebrauch jener Gaben, vertheilt hat.

# Achtes Kapitel.

## Das Menschengeschlecht.

### §. 56.

### Erschaffung und natürliche Ausstattung des Menschen nach Leib und Seele.

Die Naturwissenschaft weiß nichts vom Ursprunge des Menschengeschlechtes. — Hier ist nur die Angabe der Offenbarung zu vertheidigen. — Der Leib vom Gesammtstoffe genommen, die Seele eine ganz neue Schöpfung. — Der Leib der Eva an die Substanz des Mannes geknüpft. — Der Leib nicht von Natur unsterblich. — Baum des Lebens. — Die drei natürlichen Gaben der Seele.

Die natürliche Forschung ist nicht im Stande, irgend etwas Sicheres oder auch nur eine beachtenswerthe Hypothese über die Entstehung des Menschengeschlechtes aufzustellen. Leider haben große Naturforscher bei dieser Gelegenheit mitunter ihre Wissenschaft förmlich lächerlich gemacht. Materialistische Philosophen kleideten sich in das Gewand der Naturwissenschaft, während sie dabei nur das Ansehen der Naturwissenschaft selbst in Mißcredit brachten. Wer z. B. die Erklärungen Okens lesen will, wie dieser das Menschengeschlecht aus dem Meerschleime entstehen läßt, dem könnte es fast vorkommen, als ob plötzlicher Wahnsinn einem gelehrten Naturforscher mit deutscher Gründlichkeit und Gelehrsamkeit hier ein Phantasiegebilde der alten Indier eingegeben hätte. Wir halten es nicht im Entferntesten für nothwendig, hier auf Citat und Widerlegung einzugehen, wo die Gegner offenbar auf einem Boden stehen, der ihnen anerkannter Maßen keinen Ankergrund bieten kann. Keiner von ihnen kann es ja wagen, hier wirkliche Berichte oder auch nur irgendwie haltbare wissenschaftliche Hypothesen über den ersten Hergang der Entstehung des Menschengeschlechtes vorzubringen. Gegen bloße Phantasien kämpfen wäre unwürdiger Zeitverlust. Was materialistische Naturforscher als Verwandtschaft des Menschen mit dem Affen und als Entwicklung einer Affengattung zum Menschen sagen, würde als naturwissenschaftliche Wichtigkeit keinen Augenblick beachtet werden, wenn es nicht mit der materialistischen Philosophie zusammenhinge und dieser dienen sollte. Es bedarf daher keiner speciellen Besprechung für den,

der den ungeheuren Unterschied zwischen Geist und Thier im Auge behalten hat, und ist für sich auch weiter nichts als willkürliches Phantasiren. Wir wenden uns daher mit Recht einfach zur bloßen Rechtfertigung und Vertheidigung dessen, was unsere Offenbarung über die Schöpfung des Menschen aussagt, und werden damit jedem wirklichen wissenschaftlichen Anspruche Genüge geleistet haben. Wir stehen hier also bei einer aller natürlichen Forschung und aller selbstständigen philosophischen Erörterung völlig unerreichbaren historischen Thatsache, über welche nur göttliche Offenbarung allein Genaueres berichten kann. Die Wissenschaft hat ihrerseits durchaus keinen zweiten Bericht selbstständig daneben zu setzen. Unsere ganze wissenschaftliche Aufgabe kann daher nur in einer Entkräftung gegnerischer Einsprüche gegen die Möglichkeit des in der Offenbarung Erzählten bestehen. Hier kann man von uns keine selbstständige wissenschaftliche Nachweisung, sondern nur rein apologetisches Verfahren verlangen.

Die mosaische Schöpfungsgeschichte erzählt bekanntlich, daß Gott den Menschenleib aus Erde gebildet habe, und fährt dann fort: „Gott hauchte ihm in's Angesicht den Odem des Lebens und es ward der Mensch zur lebendigen Seele." Hier ist also ausgesagt, daß der Leib, von dem bereits vorher geschaffenen Stoffe der vorhandenen Erde genommen, seiner Substanz nach keine neue Schöpfung bilde, sondern nur der Zusammensetzung und Ausstattung nach. Die Seele dagegen, welche in den fertigen Leib hineingesetzt wurde, ist ihrer ganzen Wesenheit nach durchaus neue Schöpfung. Offenbar liegt in dieser Angabe von der Entstehung des Menschenleibes nichts, was der wissenschaftlichen Beobachtung eigentliche Schwierigkeiten bietet. Die Substanz des Körpers erscheint, so weit unsere Scheidekunst sie bisher untersuchen konnte, größtentheils als aus Stoffen zusammengesetzt, die auch anderweitig in der Erde vorkommen: Kohle, Kalk, Phosphor u. s. w. Ebenso ist die gegenwärtige Ernährung des Körpers und sein davon herrührendes Wachsthum, sowie der spätere Stoffwechsel und die Verwesung hiermit im Einklang. Unser Leib ernährt sich durch Stoffaufnahme aus dem Pflanzenreiche, und alle thierischen Nahrungsmittel, die der Mensch genießt, sind ebenfalls vom Stoffe des Pflanzenreichs hergekommen. Die Nahrungspflanzen aber hatten alle ihren Stoff vom alten Stoffe der Erde, Wasser und Luft mit eingeschlossen, mittelbar oder unmittelbar hergenommen. Die Offenbarung sagt uns also nur: daß Gott durch seinen allmächtigen Willen, ungebunden durch Zeit und Naturgesetze, plötzlich

all' jene Stoffe aus der vorhandenen Substanz der Erde zusammenrief, die er zur Bildung des Leibes bestimmt hatte, um ihnen augenblicklich Zusammensetzung, Gestalt und Fähigkeit zu geben, auf daß dieser fertige Leib ein Werkzeug des neuzuschaffenden Geistes werde.

Wenn in der Schrift weiter erzählt wird, daß Gott den Leib der Eva aus der Rippe des Mannes gebildet habe, so entspricht diese wunderbare Anknüpfung alles übrigen der Erde entnommenen Stoffes für diesen zweiten Leib an einen Theil der Substanz des Mannes genau der Weseneinheit des Menschengeschlechtes. Auch hier ruft der Herr zur Anknüpfung an den Stoff jener Rippe durch seinen allmächtigen Willen all' jene Substanzen aus der fertigen Natur zusammen, die sich zur Bildung dieses zweiten Menschenleibes augenblicklich vereinigen müssen. Nur ist dabei eine Wesenverwandtschaft aufrecht erhalten, sowie im jetzigen Gange der Natur in anderer Art eine ähnliche Wesenverwandtschaft zwischen dem Leibe der Kinder und dem Leibesstoff ihrer Eltern gefügt ist, obwohl fremder Stoff für dessen Wachsthum reichlich hinzutreten muß.

Der Leib der ersten Menschen war nach der Lehre des Glaubens nicht von Natur aus unsterblich; denn er war ja auflösbar, weil er aus vielen Theilen zusammengesetzt war. Nur durch eine übernatürliche Gnadenfügung war dem paradiesischen Menschenleibe die ihm von Natur aus nicht zukommende Unsterblichkeit gegeben. Gott fügte nämlich das unauflösliche Zusammenbleiben der hier von ihm verbundenen Theile dadurch, daß er ihnen die Nahrung „vom Baume des Lebens" schuf. Wie unsere jetzige Nahrung noch immer die Kraft hat, den Menschenleib für eine Zeit lang in seiner Zusammensetzung zu erhalten, so enthielt durch Gottes höhere Schöpfung jene Frucht vom Baume des Lebens die Kraft einer ewigen Erhaltung des Menschenleibes.

Wenden wir uns nun zur Ausstattung der Seele. Nach unserem Glauben erhielt die Seele von Gott in ihrer Schöpfung drei natürliche Gaben, nämlich: Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit. Unsere Glaubenslehre bezeichnet diese Gaben darum als natürliche Geistesgaben, weil dieselben durchaus zum Wesen des Geistes gehören; die Seele würde kein Geist mehr sein, sobald eine von diesen Gaben fehlen könnte. Weitere Gaben, welche als verlierbare Geschenke zu dem fertigen Wesen des Geistes hinzutreten, bezeichnet die Glaubenslehre als dessen übernatürliche Gaben. Von diesen letzteren haben wir hier einstweilen nicht zu reden, und bleiben vorerst bei den Betrachtungen jener drei natürlichen Gaben.

Unter dem Namen Vernunft verstehen wir hier das gesammte menschliche Erkenntnißvermögen mit dem Gedächtnisse, der Sprach- und Denkfähigkeit und auch mit Einschluß des gesammten Empfindungsvermögens. Niemand wird das Dasein dieser Fähigkeiten als Naturanlage in der Wesenheit des Geistes in Zweifel ziehen, wenn dasselbe auch nicht bei allen Menschen auf Erden zur Thätigkeit kommt. Unter der Freiheit verstehen wir die Willensanlage. Wenn auch zur Zeit der Reformation über Vorhandensein des Willens und seiner Freiheit im Menschen traurige Streitigkeiten entstanden sind, so wird es doch heutigen Tags nicht mehr nöthig sein, für das Vorhandensein der Willensanlage im Menschen zu reden. Auch ist es nicht mehr Bedürfniß ausführlicher zu beweisen, daß die Freiheit zum Wesen des Willens gehört, als wir dieses oben bereits in genügenden Andeutungen gethan haben. Wir wenden uns daher zur ausführlichen Besprechung der dritten natürlichen Geistesgabe, zu der Unsterblichkeit der Seele, die für uns von der größten Wichtigkeit ist, und eine entsprechende Ausführlichkeit verlangt.

## §. 57.

## Die Unsterblichkeit der Seele.

Alter und Allgemeinheit dieses Glaubens. — Wissenschaftliche Stellung unserer Erörterung. — Glauben und Erkennen. — Unwürdige Einwendung. — Denkbarkeit der Unsterblichkeit. — „Alles vergeht, warum soll nicht auch die Seele vergehen?“ — Nichts vergeht. — Das Immaterielle besteht immer unverändert fort; die Seele also bleibt als Individuum. — Scheinbare Vernichtungen. — Keine Kraft existirt, die vernichten könnte. — Auch der Mensch kann dieß nicht. — Gott, der allein es könnte, will es nicht. — Nur Auflösung des Stoffes kommt vor. — Zweiter Beweis aus dem Gewissen. — Hinweisung auf die Einleitung. — Nützlichkeitstheorie an die Stelle der Moral gesetzt. — Dritter Beweis in apagogischer Form. — Wichtigkeit richtiger Kenntniß unseres Lebenszieles. — Folgen der Annahme: mit dem Tode höre Alles auf. — Versuche, diese Folgen in Frage zu stellen. — Die allgemeine Liebe, das Mitleid, Selbstbeschränkung aus Klugheit, Gesellschaftscontract. — Ausdehnung dieses apagogischen Beweises auf alle Wahrheiten, die wir aus dem Gewissen deducirten.

Bereit nun, jene große Wahrheit zu behandeln, die selbst in der Reihe jener wichtigen Fragen, welche den Gegenstand unserer gesammten Erörterung bilden, ein so hervorragendes Interesse für jeden denkenden Menschen gewinnt, haben wir zuerst auf frühere Besprechungen zurückzuweisen, die hier vorab als nothwendige bereits feststehende Grundlage

wieder in vollständige Erinnerung treten müssen. Wir erinnern nämlich daran, daß wir diesen Punkt bei unserer frühern Behandlung der Seelenlehre absichtlich übrig gelassen haben, um ihn erst vom Standpunkte der klaren Gotteserkenntniß aus genauer zu betrachten. Alles was wir daher früher (Kap. 4.) über die Seele als immaterielle Substanz, über ihren Unterschied vom Stoffe, von den Naturkräften und vom bloß thierischen Leben, gegenüber dem Materialismus, gesagt haben, dient uns hier als fertige Voraussetzung, auf welcher wir nun weiter bauen.

Nicht nur im Christenthum, sondern bei allen Völkern findet sich der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele vor, woran wir früher schon erinnerten. Wenn wir die Fabeln in der Mythologie der alten Griechen ansehen, so sind uns dieselben offenbar uralte Denkmäler von den Ideen und dem Glauben jener Zeiten, die hoch über die geschichtliche Periode jener alten Völker hinausreichen. Was schon zu Homers Zeiten den ersten Rang religiösen Glaubens oder Aberglaubens inne hatte, das mochte falscher oder wahrer Gedanke sein, jedenfalls war es damals schon uralter Glaube, den der Dichter nur als Vorhandenes seinen eigenen Schöpfungen eingeflochten hat. Dort aber begegnet uns der Glaube an die Schatten der Unterwelt, d. h. an das persönliche Fortleben der Seele nach dem Tode. Ebenso findet sich die Spur dieses Glaubens selbst bei den verkommenen Wilden überall auf Erden wieder, sobald man in ihre Anschauungen tiefer einzudringen vermag. Sie fürchten sich nämlich vor den abgeschiedenen Geistern der Todten und glauben an allerlei Unheil, das solche Geister, noch herumwandelnd unter den Menschen, bereiten können; also offenbar haben auch diese gesunkenen Völker den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit und individuelle Fortdauer der einzelnen Seele nach dem Tode, da ja der Körper vor ihren Augen der Zerstörung anheimgefallen ist. Wenn es nun auch nicht in Abrede zu stellen ist, daß auch ein Irrthum sich uralter und allgemeinster Annahme erfreuen kann, ohne darum Wahrheit zu werden, so ist doch nicht zu verkennen, daß die Gründe jedenfalls sehr bedeutend und schlagend sein müßten, welche eine solche alte und allgemeine Idee aus dem Besitze vertreiben sollten. Es muß aber nicht so leicht sein, in einem solchen Falle den allgemeinen Glauben als falsch darzustellen, da offenbar die große Mehrzahl der Menschen vom Einsehen dieser Falschheit fern geblieben ist.

Dieses wird um so mehr der Fall sein, wenn es sich um einen Gedanken handelt, der keineswegs den gewöhnlichen Wünschen und Be-

gierden der meisten Menschen schmeichelt und entspricht. So verhält es sich aber gerade mit dem Glauben an Unsterblichkeit. Derselbe läßt sich nämlich nicht trennen von der Gewißheit einer dann eintretenden Verantwortung, die den menschlichen Begierden keineswegs erwünscht erscheint. Ein Gedanke von so furchtbarem und erschreckendem Ernste, der zugleich nicht den mindesten Anlaß in den Thatsachen des Augenscheines hat, während er den Begierden der Menschen zügelnd in den Weg tritt, kann kein bloßes Erzeugniß menschlicher Wünsche sein. Wer daher hier den Widerspruch wagt, der muß durch die allerschlagendsten Gründe beweisen, daß solch' ein Glaube Unverstand sei. Macht er bloß auf Schwierigkeiten und Zweifel aufmerksam, so kann er damit noch Niemand für unvernünftig erklären, der hier bei dem Glauben seiner Vorfahren auch ohne zwingende Gründe nur darum beharrte, weil er eben dabei beharren wollte. Dem Christen gegenüber aber, der bei diesem Beschlusse, glauben zu wollen, auch falls zwingende Vernunftgründe fehlen sollten, einestheils durch den Gnadeneinfluß, anderntheils durch seine Erfahrung vom Werthe des liebgewonnenen Christenthums, beharrt, wird der Gegner nur die allerschlagendsten Beweise, die er von der vollständigen Unvernünftigkeit dieses Glaubens zu haben meint, aufführen dürfen. Minder Bedeutendes kann hier nichts verfangen, selbst wenn es die bloße Vernunft ohne Offenbarungslicht und Glaubensgnade in dieser Frage rathlos erscheinen ließe.

Nach diesen Bemerkungen findet es seine volle Rechtfertigung, wenn wir uns in der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele nicht gerade für verpflichtet erachten, auf selbstständige philosophische Beweise uns einzulassen. Wir könnten mit vollem Rechte uns darauf beschränken, einfach nur die Einwendungen zu entkräften, die der Unglaube gewöhnlich gegen diesen Glauben aufzustellen pflegt. Allerdings kann es hier an selbstständigen philosophischen Beweisen nicht mangeln, handelt es sich ja um jene große Wahrheit, durch deren tiefsinnige Besprechung der größte Weise des Alterthums unter seinen geistreichen Schülern den letzten Stunden seines Lebens die edelste Weihe gab. — Wir sagen nur, daß wir hier berechtigt sind, unsere Besprechung einfach auf Vertheidigung dieses Glaubens der ganzen Menschheit zu beschränken. Jene Minorität, die hier den Angriff gleichsam auf den geistigen Besitz der Menschheit wagt, steht logisch in der Verpflichtung der Beweisführung für ihre neuen, auf eigene Autorität hin aufgestellten Gegenbehauptungen und Angriffe. So fordert es von Rechtswegen jede vernünftige Kampfordnung, und

dieses Rechtes brauchen wir uns hier nicht zu begeben. Indessen wird uns die Vertheidigung unter der Hand fast von selbst auch zur eigentlichen Beweisführung heranwachsen.

Ehe wir auf die Einwendungen unserer Gegner übergehen, haben wir ihnen auf eine vorläufige Bemerkung zu antworten, welche sie mitunter als Einspruch gegen uns geltend machen wollen. Sie sagen nämlich auch hier: „ihr stellt euch mit dieser wichtigen Frage auf den unsichern Boden des Glaubens, während wir den der Wissenschaft allein entsprechenden Boden der natürlichen Einsicht inne halten wollen. Schon durch diese Stellung allein erscheinen eure Behauptungen unzuverlässig und willkürlich, während die unserigen auf streng wissenschaftlicher Sicherheit beruhen.“ — Was haben wir darauf zu antworten?

Wir stellen es in Abrede, daß der Gegner mit seinem Läugnen der Unsterblichkeit auf dem Boden nöthigender Wahrnehmung und wissenschaftlicher Sicherheit steht. Jenseits des Todes ist kurz und gut für Niemand von uns eine auf wissenschaftlicher Nöthigung ruhende, zwingende Gewißheit zu finden. Dort hört alle Sinneswahrnehmung und Erfahrung einfach auf. Daher kann über die dort liegende Wirklichkeit keine Behauptung aufgestellt werden, die für ihr Versichern oder Absprechen zwingende natürliche Ueberzeugung in Anspruch nehmen wollte. Auch unser Gegner, der die Unsterblichkeit läugnet, spricht bei dieser seiner Annahme nichts anderes als eine Glaubensmeinung aus, für die er nicht sowohl genügende Gründe unmittelbar zu haben meint, die er vielmehr nur darum annimmt, weil ihm unser entgegenstehender Glaube nicht hinreichend begründet erscheint und nicht zusagt. Es steht also, genau gesehen, hier nicht Wissenschaft dem Glauben gegenüber, es kämpft nur der Glaube des Einen gegen den Glauben des Andern, so daß der verneinende Glaube bloß die Haltbarkeit der Gründe des bejahenden Glaubens anzufechten versucht.

Noch Eins ist zu berühren, bevor wir an die Sache selbst gehen, nämlich die Stellung dieses Glaubenspunktes. Wir dürfen nämlich durchaus nicht vergessen, daß es hier nicht im Mindesten um die bloße Annahme einer einfachen Wahrheit sich handelt. An die Annahme oder Verwerfung knüpft sich vielmehr die ganze Einrichtung unseres Lebensweges. Alles Fragen nach der sittlichen und socialen Ordnung, nach der Berechtigung unserer Leidenschaften oder nach der Unterdrückung unserer Begierden hängt von der Antwort auf diese Frage ab, und nur darum allein hat hier das Behaupten oder Läugnen eine Bedeutung. Es ist

nicht, wie bei einer bloß wissenschaftlichen Frage, ohne practischen Einfluß. Man könnte das kopernicanische System von der Bewegung der Erde angreifen oder vertheidigen, und in der Geologie die plutonische Ansicht billigen oder verwerfen, ohne daß dieses in die mindeste Verbindung käme mit den Wünschen unseres Herzens, den Entschlüssen unseres Willens und den Einrichtungen unseres Lebens und der Gesellschaft. Nie aber hat ein vernünftiger Mensch die Frage nach der Unsterblichkeit wie ein bloßes Schulproblem ansehen und behandeln wollen. Allen, die für und wider sind, lagen beim Läugnen und Annehmen all' jene großen Interessen am Herzen, die sich daran anknüpfen. Das Behaupten und das Läugnen der Unsterblichkeit ist überhaupt eine durchaus practische Maßregel, ein Aufbauen oder Zerstören für Zeit und Ewigkeit. Es muß daher mit diesem ganzen furchtbaren Ernste angesehen werden.

Geringfügige Bemerkungen sind hier gewiß eine unwürdige Begründung des Widerspruches gegen die Grundlagen der ganzen moralischen und socialen Ordnung auf Erden und gegen das Fundament der großartigsten Ansichten von der Würde und Größe unseres Geistes und den daran geknüpften Hoffnungen. Dennoch finden wir im practischen Lebensverkehr mitunter Gegner des Unsterblichkeitsglaubens, die so flach sind, sich allein auf die Bemerkung zu beschränken: es lasse sich doch viel gegen den Glauben an Unsterblichkeit einwenden, ohne daß sie daran denken, näher darauf einzugehen, worin denn eigentlich diese Einwendungen bestehen. — Sie schützen sich einfach gegen jede Beunruhigung von Seiten des Glaubens und der Vernunft durch dieses müßige Beharren in der ihren Wünschen entsprechenden Verneinung. Natürlich sind hier Gegengründe von unserer Seite nicht anzubringen, da ja nichts vorgebracht wird, und alle Mühe ist hier verloren.

Andere sagen: ich kann mir ein Fortleben des Geistes, getrennt vom Körper, nicht denken. Wenn diese Bemerkung auf materialistischem Läugnen des selbstständigen Daseins der Seele beruht, so ist die Widerlegung in der früheren Besprechung dieses Punktes (Kap. 4) zu finden. Derjenige aber, der eine selbstständige Existenz der Seele im Körper annimmt, wird sich das Fortbestehen der Seele, auch getrennt vom Körper, recht wohl denken können. Wir erlaubten uns bereits früher hiefür einen Vergleich. Wenn die Orgel verbrennt, oder sonst zerstört wird, vernichtet dann dieses auch den Organisten und seine Kunst? Wohl kann er nicht mehr auf diesem Werke seine Thätigkeit weiter äußern, er kann ein anderes und besseres Werk finden für höhere Productionen,

und fände er das nicht, so wird er dennoch seine Kunst behalten und dieselbe z. B. durch geschriebene Compositionen geltend machen können. Ebenso wird der Geist nicht mit dem Körper zerstört. Der Schöpfer, der es ihm möglich gemacht, gebunden an den Körper zu leben und zu wirken, kann ihm das Denken, Wollen und Empfinden nicht nur lassen, sondern ihn auch in andere Regionen der Schöpfung versetzen, wo ihm neue Kreise thätiger Einwirkung, reicherer Kenntniß und höherer Empfindung durch vollkommenere Umgebung möglich wird, wie sie ihm in der engen Einschränkung auf den jetzigen Körper nie gestattet ist. Höchstens könnte man also sagen: ich kann mir keine deutliche Vorstellung von der Seinsweise und Lebensthätigkeit des vom Körper befreit fortlebenden Geistes machen. Allein dieser Mangel der Vorstellung hindert das mögliche Denken ja nicht.

Die Haupteinrede gegen die Unsterblichkeit der Seele nimmt zwar oft eine sehr verschiedene Form im Ausdrucke an, reducirt sich aber in der That immer auf die Bemerkung: Alles vergeht, warum soll nicht auch die Seele vergehen?

Wir werden uns hier erinnern, daß eine durchaus ähnliche Behauptung oben besprochen wurde, wo von der Existenz des Geistes überhaupt die Rede war. Wir haben daher hier beinahe in derselben Weise wie dort zu antworten. Wir müssen nämlich vorerst eine Berichtigung dieses Satzes vornehmen. So, wie er dort steht und gewöhnlich ausgesprochen wird, ist ja schon in der Voraussetzung durch das Wort „Alles" der Untergang der Seele unlogisch in die Behauptung von vorneherein eingeschlossen, aus welcher er doch erst gefolgert werden soll. Der Gegner wird also eigentlich nur sagen wollen: Alles Uebrige vergeht, daher muß auch die Seele vergehen. Allein in dieser einzig brauchbaren Gestalt verliert der Schluß seine ganze Berechtigung. Wäre es wohl ein logischer Schluß, wenn Jemand sagte: alle übrigen Wesen der Erde sind unverständig, warum soll nicht auch der Mensch es sein? Fällt es nicht auf den ersten Blick in die Augen, daß die Seele möglicher Weise gerade dadurch von allem Uebrigen verschieden sein könnte, daß sie eben nicht vergehe, selbst wenn es wahr wäre, daß alles Uebrige verginge?

Allein der in Rede stehende Vordersatz ist hier so grundfalsch, daß sogar nur sein vollstes Gegentheil wahr ist. Wir müssen nämlich einfach behaupten: Nichts vergeht im ganzen Weltall. Was wir nämlich in den materiellen Dingen Zerstörung nennen, das ist ja nur

eine Auflösung der Verbindung, bei welcher durchaus alle Theile der bisherigen Zusammensetzung bis zum letzten Atom in der Wirklichkeit fortbestehen. Die Theile lösen ihre Verbindung in verschiedener Art auf, verändern ihren Ort und gehen auf neue Verbindungen mit andern Dingen ein. Verbrennen wir z. B. Holz, so kann uns die Wissenschaft genau genug zeigen, wie alle Bestandtheile dieses Holzes, Kohlenstoff, Wasser ꝛc. vorhanden bleiben und im gewöhnlichen Gange der Natur nur ihre Gestalt ändern und in andere Verbindungen übergehen. Ebenso ist es bei der Verwesung, bei allen chemischen Processen und bei jeder mechanischen Zerstörung und Zerreibung; kein einziges Atom des Stoffes wird dabei eigentlich vernichtet, das heißt aus dem Dasein überhaupt weggeschafft.

Sehen wir nun die zweite Seite der Natur an, nämlich die immateriell existirenden Kräfte, so gilt auch von ihnen, daß sie nie vernichtet werden. Allein hier sehen wir eine andere Art des Fortbestehens, die sich von der Art des Fortbestehens beim Stoffe dadurch unterscheidet, daß die Kräfte dabei völlig unverändert bleiben. Schwerkraft, Wärme, Electricität u. s. w. sie bestehen durchaus unverändert fort, und sind durch die Jahrtausende immer dieselben Kräfte. Dieses ist hier darum der Fall, weil es sich um immaterielle Existenzen handelt. Die Kräfte haben ja keine Theile, daher kann bei ihnen jene im Stoff mögliche Auflösung nicht vorkommen.

Fragen wir demnach die sämmtlichen Erscheinungen in der ganzen Natur um Licht über das Fortbestehen oder die Vernichtung der Seele, so können wir nur die eine Antwort erhalten: Alles Uebrige ohne Ausnahme muß fortbestehen. Also wird wahrscheinlich nicht die Seele allein zerstört werden. Eine Zerstörung wie beim Stoffe, d. h. eine Auflösung der Theile, ist bei der Seele nicht möglich, weil sie wie die Naturkräfte immateriell ist. Mithin könnte bei ihr nur an eine absolute Vernichtung gedacht werden. Allein in der Natur bestehen neben dem Stoffe auch noch alle jene immateriellen Existenzen fort, mithin wird die Seele wohl ebenso gut wie sie in ihrem immateriellen Dasein fortbestehen. Dann aber muß sie, wie alle jene immateriellen Existenzen, zugleich unverändert fortbestehen. Besteht sie aber unverändert fort, dann muß ihr auch ihre allerwesentlichste Eigenthümlichkeit unverändert bleiben, nämlich ihre Individualität und Persönlichkeit, und zwar mit Allem, was im Denken, Wollen und Empfinden Eigenheit dieser Persönlichkeit ist.

Allein sollte denn die Natur nicht dennoch Fälle aufweisen, wo uns eine absolute Vernichtung begegnet? Ist nicht z. B. die Lichtflamme absolut vernichtet beim Auslöschen? Wir antworten: Nur eine ungenaue Betrachtung dieser Erscheinung macht solch' eine Annahme möglich. Die glühenden Kohlentheilchen, welche fortwährend wechselnd die augenblickliche Substanz der Lichtflamme im Momente des Erlöschens bildeten, haben durch einen neuen Naturproceß rasch aufgehört zu glühen, während sie in ihrer unsichtbaren Feinheit beim Erkalten zugleich in der Atmosphäre auseinanderflogen, als der Proceß des Brennens beim Erlöschen im Fortgange unterbrochen wurde. Mithin sind alle vorhandenen Atome der verschwindenden Lichtflamme auch hierbei in der Wirklichkeit verblieben. Ein Gleiches wird von allen ähnlichen Erscheinungen, auf die man hier hindeuten könnte, nachweisbar sein. Könnte man aber nicht sagen: gerade die Haupterscheinung selbst, von der wir eben zu sprechen haben, macht dann wenigstens vor unsern Augen eine entscheidende Ausnahme? Sehen wir ja, wenn der Todte vor uns liegt, daß eben seine Seele förmlich vernichtet sein muß, während der ganze Körper noch vorhanden ist? — Wir antworten hierauf: Niemand sieht bei dieser Erscheinung auch nur das Mindeste von der Seele. Das Einzige, was wir sehen, ist nur, daß die Seele im todten Körper nicht mehr die früheren Lebensfunctionen vollführt. Ob sie noch im Körper ist, ob sie dort vielleicht auch noch denkt, empfindet und will, ob nicht sogar der neu eintretende Verwesungsproceß ebenso gut von ihrem Dasein ausgeht, wie der frühere Lebensproceß, das Alles ließe sich aus bloßer Sinneswahrnehmung an der Leiche nicht im Mindesten entscheiden. Der Augenschein und die Naturbeobachtung allein werden uns hier nicht einmal sagen, ob die Seele örtlich fort ist, viel weniger sagen sie uns, daß dieselbe vernichtet sei.

Klar haben wir also die erste Antwort vor uns, welche wir, bei Betrachtung der uns umgebenden Natur, auf die Frage nach der Unsterblichkeit erhalten. Alle Erscheinungen in der Natur sprechen einstimmig für die höchste Wahrscheinlichkeit, nicht nur des Fortbestehens, sondern durchaus des persönlichen, weil unveränderten, Fortbestehens der Seele.

Zweitens zeigt uns nicht nur die ganze Natur kein Factum einer wirklichen Vernichtung, sondern wir finden auch in derselben keine Kraft, die zur Vernichtung einer Substanz, und wäre es auch nur ein einziges Atom, befähigt wäre.

Drittens liegt es auch nicht in der dem Menschen über die Natur gegebenen Gewalt, daß er mit all' seinen zu Gebote stehenden Mitteln auch nur das Mindeste wirklich vernichten könnte, weder am Stoffe, noch an den Kräften der Natur. Bei den letztern kann der Mensch nur das örtliche Wirken verhindern, unterbrechen und zeitweise beendigen, nie aber kann er die Kraft an sich in ihrer, durch das Ganze der Natur verbreiteten Wirkungsfähigkeit aufheben und vernichten.

Viertens wird es unserm Nachdenken klar, daß der Schöpfer nie die Fähigkeit, auch nur das Mindeste in der Schöpfung zu vernichten, irgend einer Creatur als selbstständiges Besitzthum übertragen konnte. Gott kann keine Kraft erschaffen haben, der er die Befähigung des Vernichtens gab, und auch keinem geschaffenen Geiste konnte eine solche Macht verliehen werden, da die Macht der Vernichtung ein directer Eingriff in die Herrenrechte Gottes wäre. Es wäre die Möglichkeit, ein vorhandenes Sein zu vernichten, ja ausdrücklich eine Gewalt über den allmächtigen Willen Gottes selbst, durch welchen allein jenes Sein existirt. Könnte z. B. ein Mensch auch nur ein einziges Sonnenstäubchen absolut vernichten, so vernichtete er damit die Macht Dessen, der das Sein dieses Stäubchens wollte und es darum hervorrief. Aus Etwas Nichts machen, ist ein ebenso großer und einziger Act der Allmacht Gottes, wie aus Nichts Etwas schaffen. Die Vernichtung des kleinsten Sonnenstäubchens erforderte die ganze Allmacht, welche zur Schöpfung des Weltalls nothwendig war.

Aus allen diesen unläugbaren Thatsachen wird es uns klar, daß die Betrachtung der ganzen Natur und das Nachdenken über ihre Einrichtung die allerhöchste Wahrscheinlichkeit für das persönliche Fortbestehen unseres Geistes nach dem Tode bieten. Es wird uns dabei einleuchtend, daß keine Naturgewalt die Vernichtung des Geistes bewirkt, oder auch nur bewirken könnte und dürfte. Also bleibt nur die unmittelbare Schöpfermacht des Allmächtigen selbst übrig, die allein diesen Act der Vernichtung vollführen könnte. Aber es fragt sich nicht darum, ob Gott die Seele vermöge seiner Allmacht vernichten kann, sondern nur, ob er sie thatsächlich vernichten will. Auf diese Frage bietet uns aber unsere Vernunft bei aller Betrachtung der Natur und bei allem Nachdenken nur die erwähnte Antwort: daß in der ganzen Wirklichkeit keine Spur von der Aeußerung eines solchen göttlichen Willens zu finden sei, mithin könne nur eine unmittelbare Offenbarung Gottes selbst zu der Behauptung: daß Gott die Seele vernichten wolle, berechtigen. —

Niemand wird es aber wagen, eine solche vorzuzeigen, während das Christenthum uns das entschiedenste Gegentheil als übernatürliche Gottesoffenbarung versichert. Wir könnten noch hinzufügen, daß der Act der Erschaffung selbst hier als ausdrückliche Willenserklärung Gottes angesehen werden müßte. Wenn nämlich Gott durch das Hervorrufen der Dinge zeigte, daß er ihr Sein wollte, so offenbarte er damit zugleich, daß er nicht ihre Vernichtung wolle, welche ja dem Wollen des Seins widerstrebt. Er würde schwerlich erschaffen haben, was er jemals vernichtet wissen wollte; im einmaligen Dasein des Endlichen liegt daher der göttliche Wille der ewigen Erhaltung aller geschaffenen Wesen, wenn nicht völlig sicher, doch im höchsten Grade wahrscheinlich, ausgesprochen. Diejenigen Dinge, welche Gott ihrer Art nach zur Veränderung erschuf, diese bleiben beim ewigen Fortbestehen der Substanz allen möglichen Veränderungen unterworfen ohne Vernichtung des Wesens. Diejenigen Creaturen aber, welche ihrer Unkörperlichkeit wegen nicht zu solcher Umgestaltung und Veränderung erschaffen sind, wie die Auflösung und Zusammensetzung des Stoffes sie zuläßt, die bleiben auch nur solchen Veränderungen ausgesetzt, welche mit dem unauflöslichen Fortbestehen ihrer Wesenheit und Individualität verträglich sind.

Bis zu diesem Punkte führt uns in der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele die Betrachtung der uns umgebenden Natur. Sie sagt uns, daß jede Spur eines Anhaltspunktes für die Annahme fehlt, Gott wolle ausnahmsweise die Seele vernichten, während nichts Anderes in der Schöpfung vernichtet wird. Gewißheit, volle Gewißheit gibt uns dieser Sachverhalt allerdings für sich allein noch nicht, wohl aber die höchste Wahrscheinlichkeit. Daher lassen wir weitere Begründung unseres Glaubens hinzutreten.

Obwohl wir von Anfang an gesagt haben, daß es unsere wissenschaftliche Verpflichtung nicht sei, hier selbstständige Beweise aufzuführen, so haben wir uns in der That nicht auf die bloße Verpflichtung einer Abwehr der Einwendungen gegen den Unsterblichkeitsglauben der Menschheit beschränkt. Die Abwehr selbst ist inzwischen zu einer vollständigen Nachweisung geworden, wie die ganze Natur in der großen Welt außer uns und alles Nachdenken über sie dem Glauben an Unsterblichkeit zur Seite steht. Wir haben nun noch weiter darauf hinzudeuten, daß mit diesem eben ausgeführten Beweise nur die erste Hälfte des Zeugnisses vor uns steht, welches die Vernunft im Gebiete ihrer Forschungen vorfindet. Wie wir bereits früher bei andern Anlässen be-

merkten, ist dieses Gebiet der Forschung ein doppeltes; es umfaßt einestheils die große Welt außer uns (Makrokosmos), anderntheils die nicht minder wichtige kleine Welt in uns (Mikrokosmos). Gerade in der vorliegenden Frage um die Unsterblichkeit der Seele wird dieses letztere Feld der Betrachtung für uns von großer Wichtigkeit sein. Die thatsächlichen Erscheinungen, die wir im Innern des Menschengeistes unläugbar wahrnehmen, sind alle geeignet uns zur Grundlage für verschiedene Formen neuer Beweise der Unsterblichkeit der Seele zu dienen, mögen wir dabei das Denken, das Wollen oder das Empfinden als Ausgangspunkt nehmen. Am bequemsten für den Gebrauch scheint uns hier die bereits gleich im Eingange unseres Werkes in gedrängter Form (S. 16) angeführte Nachweisung dieser Wahrheit aus dem bloßen Dasein des Gewissens.

Wenn wir jeden moralisch beachtenswerthen Gegner, wie wir im Anfange unserer Schrift nachgewiesen, überhaupt zwingen können, es als Thatsache anzuerkennen, daß er das Gewissen als etwas zu seiner Natur Gehöriges in sich trägt, so wird er diese Thatsache um so mehr zugeben, wenn er in den bisher durchgesprochenen Erörterungen jetzt mit uns zum Einverständnisse gekommen ist. Wenn er also das Ich in uns als wirklichen Geist, d. h. als selbstständige immaterielle Substanz anerkennt und mit uns den außerweltlichen, persönlichen Gott als unendlich vollkommenes Wesen annimmt, also den Materialismus und den Pantheismus von sich weist, so wird er an der Thatsache, daß Gott uns das Gewissen als Mitgift in die Natur unseres Geistes hineingelegt hat, nur um so klarer festhalten. Die andere Frage: was ist denn das Gewissen, worin besteht seine Wesenheit? wird er auf diesem jetzigen Standpunkte ebenfalls um so zweifelloser mit uns dahin beantworten, daß das Gewissen nichts Anderes sein könne, als das uns innewohnende Bewußtsein unserer persönlichen Verantwortlichkeit vor Gott. Alle Versuche, diese unsere Definition der Natur des Gewissens anders zu erklären, wird er bei der Annahme des Glaubens an den Menschengeist und an die persönliche Gottheit um so leichter als nichtig durchschauen, als diese Versuche sogar schon für den Standpunkt des tiefsten Unglaubens, wie wir früher nachwiesen, völlig unhaltbar erscheinen.

Kann aber die einfache Thatsache nicht abgestritten werden, daß der Mensch als Mensch das Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit in seinem Geiste trägt, so folgt daraus, neben andern Wahrheiten, auch auf

das Allerbestimmteste die Nothwendigkeit unserer persönlichen Fortdauer nach dem Tode. Das Bewußtsein unserer Verantwortlichkeit ist nämlich nicht nur ein Bewußtsein eines gegenwärtigen Zustandes, sondern ebenso klar die unabweisbare Kenntniß vom sichern Bevorstehen des Ereignisses des einstigen göttlichen Gerichtes über uns. Es verhält sich mit diesem Bewußtsein gerade so wie mit dem Bewußtsein unserer Sterblichkeit, was ja in der That nur die völlig unabweisliche Ueberzeugung ist, daß das Ereigniß unseres Sterbens einmal sicher für uns eintreffen muß. Ebenso weiß ich auch in meinem Bewußtsein der Verantwortlichkeit ganz klar und unabweisbar, daß das Ereigniß meiner Verantwortung sicherlich einmal für mich eintreten wird und muß, und nur das und nichts Anderes ist das ganze Fundament des Gewissens. Läugne ich diesen Sachverhalt, dieses Feststehen der Ueberzeugung vom nothwendigen Eintreten dieses Ereignisses für mich, so läugne ich damit nicht nur das Gewissen, sondern auch das Fundament desselben, und damit den realen Unterschied zwischen Gut und Bös, ein Läugnen, das hier jedem denkenden Menschen unmöglich ist, da er nur Andern, nie aber sich selbst lügnerisch einreden kann, er glaube wirklich nicht an diesen Unterschied.

Ist nun das Factum nicht abzustreiten, daß wir Alle schon durch das bloße Dasein des Gewissens in uns die Ueberzeugung unvertilgbar vor Augen haben, daß einst für jeden Einzelnen die Stunde persönlicher Verantwortung vor Gott so nothwendig wie die Todesstunde kommen muß, so ist schon hierdurch allein die persönliche Fortdauer unserer Seele über den Tod hinaus nicht mehr in Zweifel zu ziehen. — Dieses haben wir nachzuweisen.

Nie kann behauptet werden, Gott halte dieses sein unausbleibliches Gericht schon auf Erden mit jedem Einzelnen von uns ab. Nie ist der Herr auf Erden erschienen, solch' einen außerordentlichen Act seiner Herrschaft zu vollziehen, und Niemand wird behaupten können, daß schon die irdischen Schicksale der Menschen, wie wir sie im natürlichen Gange vor uns sehen, für jeden Einzelnen ein wirklich volles Gericht Gottes wären, so correct und strenge, wie es sich für die vollkommene Gerechtigkeit des Allwissenden zieme. Wie mancher Bösewicht triumphirt ungestört im irdischen Glücke fort, bis ein leichter und rascher Tod ihm ein schmerzloses Ende bringt; und wie mancher Tugendhafte geht den Dornenweg der Trübsal bis an seinen qualvollen Tod. Wir sehen auf Erden wohl Spuren einer göttlichen Vergeltung im Großen, aber

durchaus nicht im Einzelnen, wie sie doch allein dem Begriffe einer Gerechtigkeit des Allwissenden und Allmächtigen entsprechen könnte.

Dazu kommt zweitens der klare Umstand, daß wir ausdrücklich verantwortlich bleiben bis zum letzten Lebenshauche, und also in Sünden fortleben können, bis wir die Augen im Tode schließen. Hierdurch gibt es also Vergehungen und Tugendacte, deren Vergeltung schon darum nimmer in's irdische Dasein des Betreffenden fallen kann, weil dieselben auf Erden keinen Zeitraum mehr hinter sich haben. Ist ja der Frevler sogar im Stande, durch ein grausiges Verbrechen, durch den Selbstmord, den Ausgang seines Lebens selber in die Reihe des Verantwortlichen hineinzuziehen, wie auch umgekehrt der Tod der Helden und des Martyrers die Vergeltung der Tugendgröße in der sicher nachkommenden Verantwortung zu beanspruchen hat.

Unausweichlich ist also der Schluß: das Factum der Verantwortung muß für Alle einmal eintreten. Der Verantwortungsact und die Vergeltung erscheinen aber thatsächlich nicht im Zeitraume des irdischen Lebens; — also muß dieser Act durchaus jenseits des Todes liegen, und dort so sicherlich eintreten, wie ein realer Unterschied zwischen Gut und Bös besteht.

Dieser Schluß ist aber nur um so zwingender, nachdem wir vorher das Dasein eines selbstständigen und individuellen Geistes in uns gegen den Materialismus und die Existenz eines persönlichen überweltlichen Gottes von unendlicher vollkommener Allwissenheit und Gerechtigkeit gegen Atheismus und Pantheismus vertheidigt haben.

Steht diese Fortdauer über den Tod hinaus für uns fest, so ist es ebenso unzweifelhaft, daß dabei unser Ich seine ganze volle Persönlichkeit behalten muß. Gehen wir beim Eintritt in unser jenseitiges Fortleben, während der zurückgelassene Körper im Grabe ruht, dem großen Geistesacte der Verantwortung unserer Lebensthaten entgegen, nur dann muß dort der Mensch in seiner unversehrten Persönlichkeit erscheinen mit seinem ganzen moralischen Werthe; das eigentliche Ich, welches in uns zugleich denkt, will und empfindet und sich dieses seines Seins und Thätigseins strenge bewußt ist, muß jenseits unversehrt erscheinen, und seine wechsellose Individualität durch allen Wechsel der Lebensgeschicke, selbst durch den Tod und die Trennung vom Leibe hindurch unveräußerlich im Bewußtsein behalten. Nur ein solch' ganz individuelles Fortbestehen macht den rein persönlichen Geistesact der jenseitigen Verantwortung möglich; nur ein solches Erscheinen mit dem Besitze aller erworbenen

Ideen und aller Errungenschaften der Tugend, aber auch mit allen nun völlig unverhüllbaren Lasten und Verunstaltungen des abgelaufenen und nicht gesühnten Sündenlebens, ist beim jenseitigen Gerichte des Unendlichen denkbar.

Hiermit haben wir zu jener allergrößten Wahrscheinlichkeit, die uns die bloße Betrachtung der Natur außer uns (Makrokosmos) für die persönliche Fortdauer der Seele über den Tod hinaus darbot, durch diesen Blick auf eine einzelne Seite unseres Innern (Mikrokosmos), nämlich nur auf das Gewissen, die volle Nothwendigkeit unserer individuellen Unsterblichkeit unbestreitbar vor Augen. Unbestreitbar ist sie für Jeden, der nicht bis zu jener seltenen Tiefe gesunken erscheinen will, daß er sogar das Dasein des Gewissens in seinem Innern zu läugnen wagt. Ein Mensch, der bis zu dieser Entwürdigung gelangt wäre, wo er sich selbst für völlig gewissenlos erklärt, steht, wie wir von Anfang bemerkten, außer dem Bereiche, wo noch Erörterung für uns möglich wäre. Wir haben ihn ja nach seiner eigenen Erklärung wie ein gefährliches Ungeheuer zu betrachten und können nur noch für ihn beten.

Auf dem eben erreichten Punkte unserer Besprechungen wird sich am füglichsten eine Verirrung untergeordneter Art erwähnen lassen, die uns unter den Gegnern des Christenglaubens mitunter aufstößt. Es gibt nämlich hier Einzelne, welche zwar von der Unsterblichkeit unseres Geistes reden, und dieselbe sogar mit einer gewissen Wärme und Entrüstung dem Materialisten gegenüber hervorheben; aber dabei das Fortbestehen der Persönlichkeit, der Individualität nicht gelten lassen wollen. Was ist hierauf unsererseits zu sagen?

Die ausführliche Antwort liegt in den beiden eben abgehandelten Beweisen für die Unsterblichkeit eingeschlossen. Die äußere Natur zeigt uns für immaterielle Existenzen nur ein völlig unveränderliches Fortbestehen, weil ja hier keine Theile vorhanden sind, welche Auflösung oder Veränderung der Zusammensetzung zuließen, wie bei der Materie. Dieß unveränderte Fortbestehen des Geistes aber ist vor Allem im Festhalten der zu seinem Begriffe gehörigen, also rein unverlierbaren Individualität zu suchen, und dieses kann daher nicht vernünftigerweise weggedacht werden. Das Innere des Menschen aber zeigt uns im Gewissen die Sicherheit, daß gerade die Persönlichkeit als solche der Verantwortung wegen unversehrt fortbestehen muß.

Allein wir brauchen diese Antwort nicht noch weiter auszuführen.

Der Begriff des Geistes genügt schon für sich, um den Fehler des Gedankens an ein Fortbestehen desselben ohne Persönlichkeit klar heraustreten zu lassen. Wie beim Kreise die Peripherie und zwar diese eine bestimmte Peripherie durchaus zum Begriffe gehört, so bei dem Geiste die Individualität. Nie hat sich ein Mensch vom Geiste eine andere Idee schaffen können, als dadurch, daß er denselben als scharf in sich abgeschlossenes, im Selbstbewußtsein streng concentrirtes Wesen dachte. — Man kann nie die Peripherie eines hingezeichneten Kreises auswaschen, dabei aber den Kreis selbst stehen lassen. Ebenso wird mit dem Wegdenken der Individualität der Geist selbst im Gedanken durchaus vernichtet. Und wie jeder wirkliche Kreis auch durchaus einen einzigen ganz bestimmten Mittelpunkt haben muß, selbst wenn man denselben augenblicklich nicht finden könnte, so muß jeder wirkliche Geist seine bestimmte Persönlichkeit und ein eignes Selbstbewußtsein haben und behalten, auch wenn dieses einstweilen oder zeitweilig nicht bemerkbar wäre, wie beim Kinde und beim Ohnmächtigen.

Die Anhänger jener Ansicht von einer Unsterblichkeit ohne fortbestehende Persönlichkeit reden davon, daß im Tode der Einzelngeist in den großen Urgeist zurückströme und so seine Individualität verliere, obwohl er dennoch in der That fortbestehe. Allein wir fragen: wie soll denn dieser Hergang des Zurückströmens gedacht werden? Hier ist nur ein Dilemma vor uns. Entweder vermehrt sich dieser Urgeist beim Zurückströmen dieser zwar der Substanz nach bleibenden aber ihre Individualität verlierenden Einzelngeister, oder er vermehrt sich nicht bei diesem Prozesse. Denkt man, er vermehre sich, so ist die ganze Sache offenbar materiell aufgefaßt, und wir haben dann keinen Geist mehr vor uns, sondern etwa eine Gasart, aber immer nur etwas Materielles. Vermehrt er sich aber nicht, so ist in der That auch gar nichts hinzugekommen, und mit der Individualität haben jene Geister im Zurückströmen auch ihre Substanz eingebüßt und sie sind also völlig vernichtet. — Im ersten Falle hört der Geist auf Geist zu sein, im zweiten hört er auf fortzuexistiren. Die ganze Ansicht ist also nur durch unbemerkten Widerspruch möglich und allerdings in zusammengefügten Wörtern aussprechbar, aber nie logisch denkbar.

Wir brauchen es nicht weiter hervorzuheben, daß diese Art von Accordiren mit dem Unglauben, dieses Ja und Nein zugleich uns auch ein Resultat bietet, das practisch nur verderblich sein kann. Was läge uns im Gebiete der Moral an einer Fortdauer, von der wir kein Be-

wußtsein mehr haben könnten und in der wir also weder Glück zu hoffen noch Leid zu fürchten hätten!

Die ganze Natur sagt uns also, daß sie in all' ihren Erscheinungen uns nicht den mindesten Zweifel gestatte gegen den vorhandenen Glauben des Menschengeschlechts an die persönliche Fortdauer unserer Seele nach dem Tode. Die Offenbarungen im Innern unseres Geistes sprechen in allen Richtungen, besonders aber im Gewissen, klar und deutlich das Bewußtsein aus, welches der Menschengeist von seiner eigenen Unsterblichkeit in sich trägt. Wir könnten dieß letztere noch nach andern Seiten hin verfolgen, wir würden dabei erkennen, wie ohne die Annahme dieser Wahrheiten uns überall Widersprüche begegnen, wenn wir nach der Bestimmung des Menschengeistes fragen. Die Aufgabe fortschreitender Erkenntniß, der Trieb nach Glückseligkeit, das Gefühl für Pflicht und Recht, kurz alle innern Anlagen des Geistes führen nur auf solche unlösliche Widersprüche, wenn die Unsterblichkeit nicht vorausgesetzt wird. Es würde indessen überflüssig sein, diese weitern Nachweisungen noch nach demjenigen auszuführen, was wir über die Natur des Gewissens auseinandergesetzt haben. Jeden Gegner, der die Unsterblichkeit der Seele läugnen will, können wir gemäß dieser Nachweisung consequent dazu zwingen, daß er dann ebenso das Dasein des Gewissens läugnen und mithin den wirklichen Unterschied zwischen Gut und Bös aufgeben muß. Gibt es keine persönliche Fortdauer nach dem Tode, dann hört auch offenbar alle Verantwortung auf, dann fehlt alle Gerechtigkeit und endliche Ausgleichung, dem Laster und der Tugend gegenüber, dann verlieren beide ihren reellen Unterschied, d. h. ihren letzten und höchsten Einfluß auf das Glück oder Unglück des Menschen.

Wer also die Unsterblichkeit läugnen will, der dürfte folgerichtig den Unterschied des Guten und Bösen nicht mehr anerkennen; ihm dürfte nur statt desselben von n ü t z l i c h und s c h ä d l i c h Rede sein. Dabei würde aber alle Moralität und Ordnung ein für allemal aufhören, für den Einzelnen sowohl als für die ganze Gesellschaft. Sobald man nämlich das Gute nicht mehr als etwas für sich selbst Reelles, d. h. für Gottes Ordnung anerkennt, und an dessen Stelle den Nützlichkeitsbegriff setzen will, ist Alles verloren. Was nämlich dem Einen nützlich ist, ist für den Andern und oft für viele Andere ebenso schädlich in der Welt. Was nützt dem Armen z. B. die Achtung vor dem Eigenthum? Sie hält ihn offenbar nur ab, manche Gelegenheit zu benützen, in der er seine Lage, ohne übergroße Gefahr, auf Kosten der Reichen verbessern

könnte. Und dieses wäre ihm oft sogar möglich, ohne daß er jenem Reichen dadurch die mindeste persönliche Unbequemlichkeit bereitete, so daß er nicht einmal lieblos gegen jenen zu handeln brauchte. Wie manchem Armen wäre vollständig geholfen mit demjenigen Theile des Gutes, den die reiche Familie durchaus entbehren könnte, ohne die geringste Aenderung in ihrer bisherigen bequemen Lebensweise treffen zu müssen! Wie nützlich wäre fernerhin, abgesehen von der Ewigkeit, die Vergiftung mancher vorhandenen Menschen; nicht nur daß Andere und vielleicht Viele dabei wesentlich gewinnen würden; dem Betreffenden selbst möchte es sogar eine Erlösung vom Leide sein! Wir begnügen uns mit diesen zwei grell hervortretenden Beispielen, während wir in tausend Lebensverhältnissen es nachweisen könnten, wie das, was dem Einen nützlich ist, dem Andern schädlich wird. Solch' eine Nützlichkeitsphilosophie, allgemein an die Stelle der Moralität gesetzt, würde daher nothwendig zum Kampfe Aller gegen Alle führen, und eben nur mit dem Ruin alles „Nützlichen" enden. Jedoch wollen wir diese Betrachtung durch die folgende dritte Erörterung des Glaubens an Fortdauer erst genauer in's Licht treten lassen.

Man kann einen falschen Satz auf zwei verschiedene Arten widerlegen. Erstens versucht man den im Satze selbst liegenden Widerspruch herauszufinden und klar bemerklich zu machen, während derselbe sich auf den ersten Blick nicht verräth. Dieses ist die unmittelbare Widerlegung eines falschen Satzes. Zweitens kann man aus dem vorliegenden falschen Satze strenge und unbestreitbare Folgerungen ziehen, und diese so aussuchen, daß sie auf irgend eine unzweifelbar falsche Behauptung hinauslaufen müssen. Mithin muß alsdann gerade der erste Satz, von welchem man ausgegangen ist, als falsch erkannt werden, weil aus ihm bei richtiger Folgerung Falsches hervorgetreten ist. Diese sogenannte indirecte oder apagogische Widerlegungsweise kann für die populäre Darstellung in den meisten Fällen vollständig genügen. Aber auch bei streng wissenschaftlicher Widerlegung wird sie nicht ohne Werth sein, namentlich wenn sie erst auf die vollendete directe Widerlegung oder Beweisführung folgt. Wir wollen sie nun nach den beiden Besprechungen dessen, was die Natur außer uns und in uns gegen die Verwerfung der Unsterblichkeit direct sagt, als dritte Widerlegung derer, die die Unsterblichkeit läugnen, nachtragen. Dieses wird um so mehr nützlich sein, als es uns nebenher auf die Besprechung mehrer Punkte führt, welche für die richtige Beurtheilung des christlichen Glaubens von

Wichtigkeit sind, während zugleich Einzelnes aus dem Obengesagten genauer dabei beleuchtet wird.

Nehmen wir also einmal an, es sei wahr, daß die Seele des Menschen im Tode vernichtet werde, so würde die Einrichtung der Menschen auf Erden dann am besten mit der unabhängig von ihnen vorhandenen Wirklichkeit und Ordnung harmoniren, wenn alle Menschen dieser Ansicht beipflichteten und nach ihr consequent im Leben sich verhielten. — Man wird die Folgerichtigkeit dieser Behauptung vielleicht bestreiten, indem man sagen kann: es ist nicht immer gut, daß die Menschen alle Wahrheiten wissen. Beruht ja die Weisheit mancher Weltverbesserer auf diesem Grundsatze der Verhüllung der Wahrheit vor der Menge. Allein all' diese Verhüllungen sind nur darum mitunter nützlich, weil der Betreffende voraussichtlich nicht auch nach der richtigen Kenntniß des Sachverhaltes consequent handeln würde. — Weiß ich z. B. voraus, daß diejenigen, die bei einer Gefahr helfen sollen, nur davonlaufen würden, wenn sie die Gefahr wirklich kennten, so mag es klug sein, ihnen dieselbe zu verhüllen. Dürfte ich dagegen voraussetzen, daß die Betreffenden Kühnheit genug hätten, nur das zu thun, was die Gefahr erheischt, so wäre es sicher besser, ihren Eifer und ihre Vorsicht gerade durch Mittheilung der Gefahr zu vermehren. — Wahr bleibt also der Satz, den wir ausgesprochen haben, weil wir die Unterstellung hinzufügten, daß die Menschen nach der Kenntniß der Wahrheit auch consequent handelten.

Es zeigen sich uns nun aber im Leben zwei verschiedene Seiten. Die eine ist durch höhere Ordnung festgesetzt und sie stellt sich dem Menschen als unabänderliche Wirklichkeit entgegen. Die andere Seite aber richtet der Mensch sich selber ein. Diese letztere Seite nun kann sehr leicht uns Unheil und Uebelstände bereiten, wenn wir nämlich nicht mit unsern Einrichtungen genaueste Rücksicht nehmen auf jene uns starr gegenüberstehende feste Wirklichkeit. Es kommt daher für die Nützlichkeit und Schädlichkeit der menschlichen Lebensbestrebungen vor Allem auf eine genaue Kenntniß dieses feststehenden Sachverhaltes in der Welt an. Nun gibt es hier gewisse Punkte, deren Beachtung von besonders hervorragender Wichtigkeit für unsere Unternehmungen ist. Bei einer gefährlichen Seereise hat der Schiffer alle Umstände des Meeres und des Wetters genau zu berücksichtigen, da sie nicht in seiner Gewalt sind. Hiernach richtet er sich bei Anwendung der Mittel, die ihm zu Gebote stehen, und kann sich dadurch sogar jene ihm gegenüberstehende Noth-

wendigkeit gewissermaßen dienstbar machen. Vor Allem aber muß er bei den Einrichtungen seiner Reise sein Ziel genau kennen und im Auge haben, damit er es auf kürzestem und sicherstem Wege erreiche. Bloße Annehmlichkeiten und Nebenvortheile auf dem Laufe der Fahrt wird er verschmähen müssen, falls sie ihn in der Erreichung seines Hauptzieles stören könnten. — Ganz anders wird sich eine beliebige Spazierfahrt einrichten. Man nimmt den Wind, wie er eben weht, wenn man nur fährt, um zu fahren, rechts oder links, bleibt dabei gleichgültig, weil es hier kein eigentliches Ziel gibt. Man verweilt, wo es eben gefällt, weil der Aufenthalt nichts verschlägt. Man sucht vielleicht sogar die Gefahr aus Uebermuth, statt ihr auszuweichen.

In einer ähnlichen Weise gestaltet es sich für die geistige Lebensfahrt des Menschen. — Ist unsere Seele unsterblich, so ist die Lebensreise keiner Spazierfahrt gleich; dann haben wir durchaus ein bestimmtes unabänderliches Ziel im Auge zu halten, nämlich die Verantwortung vor Gott in der ungewissen Stunde unseres Todes. — Alle Verhältnisse des Lebens müssen daher klug erkannt und durchaus nur in Verbindung mit jenem Ziele erwogen und benützt werden, wenn die Fahrt gelingen soll. Jede Gefahr, jeder Aufenthalt ist so gut wie möglich zu vermeiden, auf daß die Erreichung und die kürzeste und sicherste Erreichung des Hauptzieles nicht verfehlt werde. Dort erst am Ziele wird die Entbehrung und Anstrengung ihre Erfolge feiern. Ist es dagegen wahr, daß die Seele mit dem Leibe vernichtet wird, nun dann ist unser Leben nur als eine ziellose Spazierfahrt zu betrachten. Wohl dem, der auf dieser Fahrt nicht von störenden Naturereignissen getroffen wird! Unsere ganze Weisheit wird alsdann nur darin bestehen, dem Unangenehmen durch jedes beliebige Mittel, auch nöthigenfalls auf Kosten Anderer, rücksichtslos auszuweichen, und alles Angenehme nach Möglichkeit und eigner Laune ebenso rücksichtslos zu suchen. Gefällt die Ruhe, so sucht man sie, reizen die Gefahren den Uebermuth, so ergötzt man sich an ihnen und prahlt damit: Alles wie bei zielloser Spazierfahrt.

Die gehörige Einrichtung des Lebens hängt daher für jeden Menschen im Einzelnen und für die ganze Gesellschaft vor Allem davon ab, daß man über das Vorhandensein und die Natur des Lebenszieles klar ist. Was auf dem Wege Angenehmes und Unangenehmes in der feststehenden Wirklichkeit uns begegnet, das wird Alles nur mit Rücksicht auf jenes Ziel beurtheilt werden müssen, auf daß man es umgehe, vermeide, bekämpfe, genieße, beschränke, entbehre oder benütze, wie die

Umstände es fordern. Nun ist es aber klar, daß wir uns vollständig anders einzurichten hätten, wenn es keine Unsterblichkeit und Verantwortung gäbe. Jeder Mensch muß glücklich werden wollen, dieses gehört durchaus zur Natur des Menschen und ist völlig unabweislich, weil es im Wesen des Geistes liegt. Selbst der größte Thor, dessen Bestrebung nur auf Vernichtung des eignen Glückes gerichtet erscheint, der in launenhafter Verzweiflung sein eignes Wohl zertritt, handelt in der That dennoch nach diesem nie zu verläugnenden Triebe. Er sucht nur sein Glück nach seiner Laune in seinen Thorheiten. Selbst der Neid und die Schadenfreude der Hölle zeugen als qualvolle Wollust des Geistes noch für diesen ewig unvertilgbaren Trieb nach Glück.

Hier fällt allerdings in höherem Sinne das Nützliche und das Gute vollständig zusammen. Sucht der Mensch das Glück da, wo es wirklich und wahrhaftig, wenn auch mühevoll und unerwartet, für ihn zu finden ist, dann sucht er gerade seine wahre Bestimmung und erfüllt den Willen des Schöpfers. Gerade in der Größe des Glückes derjenigen geschaffenen Geister, die ihn lieben, will der Herr seine höchste Verherrlichung im Kreise der Schöpfung vollenden. Wahrhaft glücklich werden wollen, das heißt also: gut sein und dem göttlichen Willen folgen. So ist also in der That das Gute mit dem endgültig Nützlichen, d. h. mit dem wahrhaft Glückbringenden, ein und dasselbe. Darin besteht die Sünde und die Thorheit, daß der Mensch der augenblicklichen Verblendung folgt, und gegen das warnende Verbot seines Herrn dem vergifteten Glücke des Augenblickes nachstrebt.

Es ist klar, daß, wenn die Unsterblichkeit wegfällt, nur irdisches und augenblickliches Glück das einzige Bestreben auf unserer ziellosen Lebensfahrt sein kann. Keine Rücksicht kann uns dann daran hindern, jedes Glück zu genießen, welches der Augenblick uns bietet, sobald nur die Furcht vor unglücklichen zeitlichen Folgen verschwindet. So viel Glück hat aber das irdische Leben nicht, daß hier Alle zugleich in ihrem Verlangen ersättigt werden könnten. Die Ungewißheit über das Ende unserer Fahrt drängt zugleich dabei zu stürmender Eile, so daß Keiner sich entschließen wird, auf den Andern zu warten. Ein Kampf unter den Menschen wird daher unvermeidlich, indem Jeder dem Andern das Glück streitig zu machen sucht, und dieser Kampf wird um so rücksichtsloser werden, da das Gewissen mit all' seinen Bedenken völlig weggefallen ist. Von Gut oder Bös, von Recht oder Unrecht ist hier keine Rede mehr, und nur was dem Einzelnen gefällt, und sei es auch die

geschmackloseste, unvernünftigste Laune, nur das bildet das Ziel seines rücksichtslosen Strebens unter den Mitmenschen. Selbst der Verstand, der nun die einzige Aufgabe hätte, ungestört durch Gewissensrücksichten, mit aller Klugheit die Mittel des augenblicklichen Lebensgenusses zu berechnen, könnte diesen Kampf nicht aufhalten. Tief im Menschen regen sich nämlich neben der verschiedenartigen Genußsucht noch andere schreckliche Leidenschaften; Rachgier, Neid, Schadenfreude, Zorn und Wuth würden sich, im Kampfe einmal losgelassen, bis zur Raserei steigern und alle Rücksichten des Verstandes bei Seite setzen. So würde die Welt sich in eine Mördergrube verwandeln, und im Kampfe Aller gegen Alle würde das Glück des Einzelnen und der Gesellschaft zu Grunde gehen.

Das wäre also unzweifelhaft der Zustand, in welchen die Gesellschaft nothwendig gerathen müßte, wenn der Glaube an Unsterblichkeit allgemein verworfen würde. Welche Folgerung haben wir hieraus in Beziehung auf die Verwerfung der Unsterblichkeit der Seele zu ziehen? Wir müssen sagen, daß eine Ansicht, welche, von Allen angenommen und consequent im Leben geltend gemacht, solche schreckliche Folgen hervorbringen würde, unmöglich mit dem Sachverhalte der von Gott gesetzten Wirklichkeit übereinstimmen kann. Nothwendigerweise muß sich nämlich alsdann nur die schönste Harmonie in allen Einrichtungen des irdischen Lebens zeigen, wenn alle Menschen nach richtiger Kenntniß der von Gott gesetzten Wirklichkeit ihre eignen Einrichtungen treffen. Dadurch gerade entsteht ja alles Unheil und aller Conflict in den menschlichen Einrichtungen, daß dieselben im Widerspruch stehen mit der von Gott angeordneten Wirklichkeit, weil die Menschen den Sachverhalt dieser Wirklichkeit nicht kennen, oder nicht consequent berücksichtigen. Unter Allem aber, was durch solches Verkennen und Vernachlässigen Verderben bringen kann, steht offenbar obenan der Sachverhalt in Betreff des letzten Zweckes unseres ganzen irdischen Lebens.

Wenn wir nun umgekehrt uns den Zustand denken, der auf Erden eintreten würde, wenn alle Menschen den Glauben an Unsterblichkeit der Seele festhalten und ganz genau in all' ihrem Verhalten beachten würden, so müßte derselbe ein fabelhaftes Glück auf Erden entwickeln. Denken wir uns nur all' jene Uebel aus der Welt entfernt, welche von Sünde und Laster, von Vernachlässigung und Thorheit beim Einzelnen sowohl, als in ganzen Genossenschaften herkommen, wie gering würde da die Zahl der Uebel sein, welche in der That noch unter uns zurückblieben? Aber auch diese zurückbleibenden Uebel, welche nicht von der

gewissenhaften Berücksichtigung unserer künftigen Verantwortung auf Erden aufgehoben werden könnten, diese würden sich alsdann außerordentlich lindern und versüßen durch die Allgemeinheit thätiger Nächstenliebe. Wie sehr würde diese Liebe, von Allen als höchste Gewissensaufgabe geübt, die Wirkungen jener Leiden vermindern! Wie sehr würde bei dem, auch für diese Liebe unheilbaren Reste der menschlichen Leiden die Erfahrung so vielfacher Theilnahme dem Leidenden sein Dasein versüßen und veredeln! Wir dürfen daher mit Recht sagen, daß eine Ansicht, deren allgemeine Annahme und Beachtung in der Lebenseinrichtung so viele Conflicte verschwinden machen würde, nothwendig mit der von Gott gesetzten Wirklichkeit im besten Einklang sein muß.

Die allgemeine Verwerfung der Unsterblichkeit der Seele würde das menschliche Leben mit dem höchsten Uebermaße von Unglück erfüllen. Der allgemeine Glaube an Unsterblichkeit und die allgemeine Beachtung desselben in allen Verhältnissen würde das irdische Leben bis zu einem fabelhaften Grade von den jetzt vorhandenen Uebelständen befreien. Dieses rechtfertigt den Schluß unserer Vernunft, daß die Thatsache der Unsterblichkeit unzweifelhaft zu den von Gott geordneten Einrichtungen der Wirklichkeit zählt, und für uns den wichtigsten Punkt dieser festgesetzten Wirklichkeit bildet. — So ergibt sich aus den Folgen der gegentheiligen Annahme der indirecte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.

Die Folgen, welche wir nach obiger Darstellung bei allgemeiner Verwerfung der Unsterblichkeit unter den Menschen fürchten, wird indessen der Gegner nicht so leicht zugeben. Man kann uns erwidern: wenn auch der Glaube an Unsterblichkeit fehlt, so hört damit doch noch nicht das Gewissen der Menschen auf und dasselbe wird seinen Werth und seine Gewalt behaupten, um die Gesellschaft in Ordnung zu halten.

Als Antwort hierauf berufen wir uns auf unsere frühere Erörterung hinsichtlich des Gewissens. Wer sich nicht vom Gewissen unrichtige Vorstellungen macht, der muß nothwendig zugeben, daß dasselbe völlig bedeutungslos ist, sobald der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele aufhört. Ist ja das Gewissen nichts Anderes als das Bewußtsein unserer persönlichen Verantwortung im andern Leben. Würde also ein Mensch auf eine nach Verwerfung der Unsterblichkeit der Seele zurückbleibende Gewissensfurcht noch etwas geben, so wäre dieses nur eine Thorheit ähnlich der Gespensterfurcht. Allerdings ist es Thatsache, daß mitunter die Gewissensfurcht noch deutlich genug im Herzen hervortritt,

wo der Mund die Unsterblichkeit läugnet, und auch mit wirklicher subjectiver Ueberzeugung zu läugnen scheint. Das aber ist gerade eine Erinnerung daran, wie unverwüstlich das Gewissen im Menschen, und wie fest mit ihm das Bewußtsein der Unsterblichkeit dem Geiste eingeprägt ist. Folgerichtig kann indessen von Gewissensrücksichten nicht mehr die Rede sein, sobald man die Unsterblichkeit läugnet. Mancher Mensch läugnet auch und verspottet den Glauben an Gespenster, während er dennoch nicht den Muth hätte, um Mitternacht allein in einer Todtengruft zu verweilen, und dort selbst am Tage bei fremdartigem Geräusch erschrecken würde, wenn er allein wäre. So grundlos und inconsequent auch diese Furcht ist, so könnte sie, von einem Dritten mit Schlauheit benutzt, vielleicht Vortheile bringen und Nachtheile verhüten. In ähnlicher Weise könnte die Gewissensfurcht eines Einzelnen, der die Unsterblichkeit verwirft, immerhin für die Uebrigen vortheilhaft sein. Allein sie bliebe dabei eine ungegründete Thorheit und würde leicht überwunden werden, sobald sie den Neigungen wesentlich im Wege stände.

Auf das Gewissen ist daher ein für allemal nicht mehr zu rechnen bei dem Versuche, eine Ordnung unter den Menschen auch bei allgemeiner Verwerfung der Unsterblichkeit herzustellen. Daher versucht der Gegner ein anderes Auskunftsmittel. Er sagt: von so allgemeiner Verwüstung aller Verhältnisse würde der Mensch durch ein gewisses in seinem Innern vorhandenes Gefühl abgehalten werden. Es wird uns daher obliegen, dieses angeblich vorhandene Naturgefühl genauer zu untersuchen, zumal dasselbe ja hier als die einzige Grundlage der Ordnung übrig gelassen wird. Hier ergibt sich nun, daß man unter diesem Gefühle häufig nichts Anderes versteht, als eben das Gewissen, ohne es mit dem rechten Namen zu nennen. Da können wir allerdings antworten mit Hinweisung auf das kurz vorher Gesagte: Entweder wird das Gewissen ganz verdrängt beim Läugnen der Unsterblichkeit, oder es bleibt nur, wie aus alter Gewohnheit, als eine nun ganz grundlose Furcht, die man abschütteln muß und wird, wenn die Neigungen sprechen. Mitunter jedoch versteht der Gegner unter jenem Gefühle in unserm Innern die von ihm behauptete natürliche Liebe zu allen Menschen. Es soll sich im Herzen von Natur aus eine so große natürliche Menschenliebe vorfinden, daß dieselbe völlig ausreichen würde, um die Leidenschaften in Ordnung zu halten, auch nach Verwerfung der Unsterblichkeit und des Gewissens. Ist nun in der That eine solche natürliche Liebe im

Menschenherzen vorhanden? Da die Behauptung dieser Thatsache auch noch an anderer Stelle von den Gegnern des Christenthums uns in den Weg gestellt wird, so sehen wir uns gezwungen, hier, wo sie uns zum ersten Mal begegnet, auf ihre Widerlegung ausführlich einzugehen.

Es ist durchaus nicht der Fall, daß wir Menschen von Natur aus eine allgemeine Liebe zu all' unseren Mitmenschen als solchen im Herzen tragen. Wir können nämlich thatsächlich nur diejenigen von Natur aus lieben, die uns persönlich angehören oder die uns gefallen. Die Liebe zu unsern Angehörigen ist ein auf einen sehr engen Kreis begrenzter Naturtrieb und sie kommt hier auch deßwegen nicht in Betracht, weil sie begreiflicherweise eben nur ein Hinderniß allgemeiner Liebe ist. Wie oft erscheint die Mutter ungerecht und lieblos, ja voll Haß und Leidenschaft gegen Fremde, bloß durch ihre mütterliche Liebe getrieben. Aber der Kreis derjenigen, die uns persönlich gefallen, ist ebenfalls nur ein sehr beschränkter. Unmöglich können uns alle Menschen gefallen, da sie vielfach an Geist und Leib entstellt erscheinen, da wir ihre wirklichen Vorzüge sehr selten kennen und dabei unser eigner Geschmack uns irre leitet. Räuber und rohe Menschen finden Personen liebenswürdig, vor denen wohlgesittete Menschen erschrecken würden, obwohl jene ihre Liebe vielleicht bis zur höchsten Leidenschaft steigern. Man braucht demjenigen, der uns gegenüber das Vorhandensein natürlicher Liebe gegen alle Menschen behauptet, nur einzelne Personen oder ganze Klassen in Erinnerung zu bringen, um die Nichtigkeit seiner Behauptung klar hervortreten zu lassen. Nennen wir ihm nur den Parteinamen seiner zufälligen politischen oder philosophischen Gegner, nennen wir ihm etwa die Jesuiten, und wir werden ihn rasch zu dem Geständnisse zwingen, daß hier seine Liebe aufhört. Alle, die solch' eine Allgemeinheit der natürlichen Liebe behaupten, haben in der That nie den Versuch gemacht, ihr Herz in dieser Beziehung auf die Probe zu stellen, sonst wäre ihnen die Nichtigkeit ihrer Behauptung lange vollständig in die Augen gefallen.

Man könnte hier freilich fragen, warum ist denn gerade im Christenthum so viel Gewicht auf allgemeine Liebe gelegt, wenn doch eine solche unmöglich sein soll? Wir antworten: Im Christenthum spricht man nicht von einer natürlichen Liebe gegen Alle, sondern nur von einer übertragenen Liebe. Finde ich einen fremden Menschen in höchst verachtenswerthem Zustande daliegen, so wird mich seine widerliche Erscheinung an sich gewiß nicht anziehen; würde ich aber plötzlich gewahr,

daß dieser Mensch der Bruder eines mir im höchsten Grade werthen Mannes ist, so werde ich mich zur Hülfe und Theilnahme für diesen Elenden getrieben fühlen. Ich werde an ihm Liebe üben, wie sehr er mir auch persönlich zuwider sein mag, bloß weil ich meine Liebe zu seinem Bruder thätig auf ihn übertrage. Aber in der Weise meiner Liebe und Hülfe werde ich mich nicht nach den unvernünftigen Launen und Wünschen dieses Elenden richten, ich werde vielmehr nur das für ihn thun, was im Geiste seines Bruders diesem Menschen in seinem augenblicklichen Zustande zu seinem wahren Besten gereicht, obgleich derselbe vielleicht mir widerstrebt, und den Werth meiner Liebe verkennt. Gerade so verhält es sich mit der allgemeinen Bruderliebe des Christenthums. Nie hat uns das Christenthum das Unmögliche zugemuthet, daß wir alle Menschen mit natürlicher Liebe lieben sollen. Das steht eben nicht in der Gewalt unseres Willens, weil sie uns nicht alle gefallen können. Die im Christenthum geforderte Liebe zu Allen ist die Thätigkeit übertragener Liebe, welche auch da stattfinden kann, wo die Person von Natur aus gänzlich mißfällt. Das Wesen des Christenthums besteht nämlich, wie wir später ausführen werden, durchaus in unserer persönlichen Liebe zu Jesus Christus. Wo diese Liebe wirklich vorhanden ist, verlangt sie, nach dem Maße ihrer Lebendigkeit, dem Herrn mit irdischen Mitteln menschlich dienen zu können, wie ihm einstens seine Freunde dienten, als er noch auf Erden wandelte. Ein solcher Dienst ist nun unmöglich, seit Christus das irdische Leben verlassen hat. Da weist uns nun ein einziges Wort von ihm das große Feld der Thätigkeit für all' unsern Liebeseifer an, indem der Heiland spricht: Was ihr einem aus diesen Geringsten gethan habt, da's habt ihr mir gethan. So ist die christliche Nächstenliebe nicht Sache des Gefühls für die Person des Einzelnen, sondern der Eifer thätiger Hülfe für die Brüder Jesu Christi.

Wenn man daher geglaubt hat, bei allgemeiner Verwerfung der Unsterblichkeit und nach Beseitigung der Gewissensrücksicht bliebe die Ordnung unter den Menschen und ihren Leidenschaften erhalten durch allgemeine Liebe, so hat man sich auf Etwas berufen, wovon in der That keine Spur vorhanden ist; im Gegentheil würde die nur unter Verwandten und Freunden vorhandene natürliche Liebe oft genug gerade dazu beitragen, die Zerstörung fremden Glückes und den Kampf gegen Andere desto kräftiger und leidenschaftlicher zu betreiben. Die ganze Geschichte des Alterthums zeigt uns dieß im Großen. Ein Stamm über-

fällt den andern und unterjocht ihn, so daß die ganze gesellschaftliche Ordnung überall nur auf dem furchtbaren Grunde der Sklaverei ruhte.

Wenn also jenes Gefühl, das die Menschheit in Ordnung halten soll, nicht allgemeine Liebe sein kann, so bleibt dafür nur eins noch übrig, nämlich das natürliche Mitleid. Kann denn dieses helfen? Es ist nicht zu verkennen, daß in der That das Mitleid als natürliches Gefühl wirklich dem menschlichen Geiste mitgegeben ist. Aber wir haben uns hier zu fragen, ob dieses Mitleid stark genug sei, um die Leidenschaften in Ordnung zu halten, wenn sich dieselben vom Bewußtsein der bevorstehenden Verantwortung im andern Leben entledigt fühlen. Wir fragen daher: was ist das natürliche Mitleid? Es ist dieses nichts Anderes als ein unangenehmes Gefühl, welches in uns selbst entsteht durch den Anblick fremden Leidens, und es dehnt sich dieses sogar auf die Körperverletzung der Thiere aus. Diese Einrichtung unseres Geistes hat in den Absichten des Schöpfers ihre tiefe Bestimmung. Sie ist eine dunkle Empfindung unserer durch die Sünde zerrissenen Zusammengehörigkeit und soll der Liebe wesentlich als Unterstützung dienen. Jedoch ist dieses natürliche Gefühl keineswegs, wie dieses mitunter geschieht, als eine Tugend zu betrachten, obwohl es zu den bessern Seelenanlagen gehört. Wir sehen das natürliche Mitleid, wo dasselbe nicht durch das Christenthum veredelt wird, mitunter sogar in lächerlicher Verzerrung erscheinen. Gibt es doch Manche, die sich ihres Mitleids rühmen, weil sie das Schlachten eines Thieres nicht ansehen können, während sie auf die liebloseste Art mit ihren armen Schuldnern oder Dienstboten verfahren und dabei ohne alle Empfindung bleiben. Umgekehrt erscheint mitunter die kräftige Ueberwindung des natürlichen Mitleides als eine edle Aeußerung opferwilliger Liebe. Ist nicht der Arzt zu bewundern, wenn er das hinderliche Gefühl des Mitleidens zu unterdrücken wußte, damit es ihn nicht stört, wo die wahre Liebe ihn zu schmerzhaften Operationen zwingt? Ist die barmherzige Schwester als lieblos und herzlos anzusehen, wenn sie bei schrecklichen Vorfällen sich zu jener Geistesgegenwart gezwungen hat, welche das natürliche Mitleid verläugnet, um die nöthige Hülfe ungestört durch Blutanblick und Klagegeschrei pünktlich zu leisten? Wie hoch steht sie hier über denjenigen Frauen, die angeblich aus lauter Mitleid und Empfindsamkeit sich nie mit einem Kranken abgeben können, weil schon der Anblick sie zu sehr angreift.

Wir sehen, wie bei genauerer Betrachtung das natürliche Mitleid

eigentlich nur ein unangenehmes Gefühl in uns selbst ist. Wir sollen dadurch von Verletzung Anderer desto mehr abgehalten und zur Hülfeleistung desto mehr getrieben werden, weil der Anblick fremden Leidens uns selber wehe thut. Allein wir können uns über dieses Gefühl durch die Kraft unseres Willens nicht nur um der Liebe willen, sondern leichter noch um der Selbstsucht willen hinwegsetzen. Würden wir daher irgend ein unsern Leidenschaften schmeichelndes Glück nicht anders, als in Begleitung dieses unangenehmen Gefühles haben können, so würden wir uns dieses Unangenehme gefallen lassen, gerade so, wie wir uns Kälte, Ermüdung oder Verdruß gefallen lassen, so oft wir nicht ohne dieselben das ersehnte Ziel unserer Wünsche erreichen können. Ja, dieses Gefühl des Mitleids würde bei einiger Uebung und Wiederholung viel leichter ganz verschwinden, als die genannten Unannehmlichkeiten. Vier- bis fünfmal braucht der Mensch bei Befriedigung seiner Leidenschaften das Mitleid überwunden zu haben, und es wird ihn diese Unannehmlichkeit weiterhin kaum noch belästigen. Es kann sogar so weit kommen, daß der Anblick fremden Leides, auf welches das eigene Glück gebaut wird, für den Stolz eine Art von neuem Reize bildet.

Denken wir uns nun mit dem Glauben an Unsterblichkeit das Gewissen beseitigt, wie viel wirkt dann nun noch das natürliche Mitleid, um die Menschen in Schranken zu halten? Es ist klar, daß man alsdann aus bloßer Selbstsucht diesem unangenehmen Gefühle so gut wie möglich aus dem Wege gehen wird. Wäre aber irgend ein Wunsch der Leidenschaft nicht anders als mit Verletzung des Nebenmenschen zu befriedigen, so würde man sich dieses unangenehme Gefühl des Mitleides gefallen lassen, weil die Selbstsucht sich überreich dabei entschädigt findet, und in Kurzem würde die Gewohnheit auch dieses letzte Gefühl für den Mitmenschen völlig abstumpfen. Ist ja beim Arzte das Pflichtgefühl stark genug, um ihn des Mitleides zu entwöhnen, und bildet es beim vollendeten Bösewicht sogar einen neuen Reiz für die Bosheit.

Aus allem diesem sehen wir, daß von irgend einem natürlichen Gefühle, welches die Ordnung unter den Menschen auch nach allgemeiner Verwerfung der Unsterblichkeit aufrecht erhalten soll, nicht das Mindeste zu finden ist. Aber unsere Gegner geben dennoch nicht die Hoffnung auf, die Welt in Ordnung zu erhalten ohne den Glauben an das ewige Leben. Sie schlagen einen C o n t r a c t  d e r  K l u g h e i t vor, durch welchen sich die Menschen zur Wahrung ihrer gegenseitigen Interessen unter einander schützen könnten. Es ist dieser Gedanke verwandt mit der alten

Idee des contrat social, welche von Hobbes und vorzugsweise von Rousseau entwickelt wurde. Der Gedanke ist folgender: Wenn die Menschen einsähen, daß sie durch stürmisches Zugreifen nach allem Glücke zuletzt ihr Wohl nur gegenseitig vernichten könnten, so würden sie sich zu weiser Beschränkung verstehen. Sie würden nämlich unter einander den Vertrag schließen: vorhandenen Besitz und bestehendes Recht gegenseitig zu achten, so daß der Eine den Andern unbeschädigt läßt und schützt, bloß damit dieser gegen ihn ebenso verfahre. Auf diese Art denken sich die Gegner der christlichen Weltanschauung auch vielfach den Ursprung der jetzt bestehenden Ordnung der Gesellschaft.

Allein bei dieser Philosophie begegnen uns zwei Uebelstände, durch welche die Sache unmöglich erscheint. Erstens könnte von solch' einem Contracte nur auf dem Boden vollständiger Gleichheit des Besitzes und Rechtes Aller vernünftiger Weise die Rede sein. Jede Ungleichheit erscheint dann als ein Unrecht und gibt dem Benachtheiligten das Recht der Nothwehr. Nie kann er die Rechte Anderer anerkennen, so lang er die seinigen nicht ebenso groß findet. Diesen Gedanken haben die modernen Communisten und Socialisten daher auch folgerichtig festgehalten bei ihren Organisationsplänen für eine Gesellschaft, welche die Religion und insbesondere den Glauben an die Fortdauer des Menschen nach dem Tode unberücksichtigt lassen will. Das aber ist schon vollständig unmöglich, daß eine solche Gleichheit des Besitzes und der Rechte unter uns hergestellt werde. Die Menschen sind von Natur aus in mehrfacher Rücksicht thatsächlich ungleich. Sie haben erstens nicht alle gleiche Körper- und Geisteskräfte, zweitens nicht gleiche Geburt und drittens nicht gleiches Glück. Alles dieses macht die Gleichheit des Besitzes und der Rechte unmöglich, und würde sie sofort wieder zerstören, falls es gelingen könnte, sie herzustellen.

Will man aber auch die Nothwendigkeit einer solchen Gleichheit Aller für die Möglichkeit des erwähnten Gesellschaftscontractes nicht anerkennen, so tritt derselben doch die folgende zweite Schwierigkeit unläugbar in den Weg. Nehmen wir an, jener Contract wäre wirklich geschlossen und von Allen anerkannt, so wäre doch der einzige Grund, weßhalb alle Einzelne sich anschlossen, lediglich die eigene Selbstsucht, nämlich das Verlangen und die Aussicht, durch diesen Contract nur das eigene Glück zu erhöhen. Weder das Gewissen, noch die allgemeine Menschenliebe, noch mitleidige Theilnahme wirken hierbei; einzig und allein die Aussicht auf das Erlangen unmittelbarer persönlicher Vortheile

für's irdische Leben hat den Anschluß an diesen Contract bewirken können. Jeder hat dabei von all' seinen Mitcontrahenten die klare Ueberzeugung, daß sie, bei der eingestandenen allgemeinen Verwerfung alles religiösen Glaubens, alle durchaus gewissenlose Menschen sein müssen, welche ebenso, wie er selbst, nichts als ihren persönlichen Vortheil beim Contracte im Auge haben. Man wird daher von jedem Mitcontrahenten strenge voraussetzen, daß er den Contract so oft gewissenlos brechen wird, als dieses Brechen ihm im einzelnen Falle größere Vortheile verheißt, als das Erfüllen des Contractes. Nun muß aber jeder Einzelne bei dieser Ansicht von seinen Genossen nothwendig auf den Gedanken kommen: brechen diese sicher, so oft sie nur können, im Stillen den Vertrag, so wäre ich für mich im größten Nachtheil, wenn ich so thöricht sein wollte, von eigener Verletzung des Vertrages, wo sie mir vortheilhaft ist, mich zu enthalten, zumal da mich ebenso wenig Gewissensrücksichten hindern. Auf diese Art würde der ganze Vertrag, wenn er wirklich geschlossen werden könnte, schon am nächsten Tage, selbst ohne wirklich vorgefallene Verletzung, bloß durch dieses hier ganz natürliche Mißtrauen auseinander fallen. Der Kampf Aller gegen Alle würde darnach um so heftiger wieder entbrennen.

Wenn wir einsehen, daß der Vorschlag eines solchen Gesellschaftsvertrages als Mittel zur Abwendung jener Uebel, welche die Verwerfung der Unsterblichkeit begleiten müssen, nichts ist als ein pures Phantasiegebilde, so haben wir uns noch auf die Besprechung eines letzten angeblichen Schutzmittels hier einzulassen. Man sagt nämlich: Der Trieb der Selbstbeglückung wird die Menschen auch ohne Rücksicht auf jenseitige Verantwortung davon abhalten, daß sie nicht in leidenschaftlicher Hast ihr eigenes Glück verderben und das der Andern beeinträchtigen. Ein jeder Mensch würde sich nämlich eine kluge Beschränkung und Zurückhaltung darum allein auflegen, weil er einsieht, daß dieselbe zuletzt einzig und allein zur wahren Erhöhung seines persönlichen Glückes dient. Stürmt man rücksichtslos auf jeden Genuß hin, so wird in kurzer Zeit Alles verdorben sein, während vernünftige Maßhaltung die Fortdauer des Genusses erhält und verlängert. Es entspricht dieses bekanntlich der Philosophie Epikurs: kluge Selbstbeschränkung nur um der Erhöhung und Verlängerung des Genusses willen. Wollte z. B. ein Mensch täglich fünf Flaschen Wein trinken, so möchte er sicher binnen zwei Jahren oder noch rascher mit allem Trinken zu Ende sein. Beschränkt er sich dagegen täglich auf eine Flasche, so könnte dieses noch

fünfzig Jahre lang fortdauern. Am Ende wäre daher die letztere Rechnung in großem Vortheil, wenn er an die Gesammtsumme aller Flaschen in beiden Fällen denkt. Dieses absichtlich niedrig gewählte Beispiel ist der vollste Ausdruck jener Philosophie der Genußerhöhung durch Selbstbeschränkung.

Man denkt sich also, daß die Rücksicht auf das Vermeiden nachtheiliger Folgen für die Zukunft stark genug sei, für sich allein alle Leidenschaften hinreichend zu bändigen und wenigstens ihren Schaden für die Gesellschaft zu verhüten. Allein dabei wird vergessen, daß die Zukunft überall unsicher ist. Wo daher die Leidenschaft spricht, kann die Vernunft sich nicht hinter Berücksichtigung der Zukunft verschanzen; es ist die Einrede zu nahe gelegt: wer weiß, ob ich noch lange lebe, wer weiß, ob mir diese Gelegenheit des Genusses künftig wiederkehrt; soll ich daher um der ungewissen Zukunft willen das gewisse Glück des Augenblickes mir enteilen lassen? Und wenn auch stürmischer Genuß in der Regel die Zukunft verdirbt, so ist dieses doch nicht immer der Fall. Darf ich daher nicht solch eine Ausnahme auch für mich hoffen? Und würde zuletzt in Folge des früheren unbezähmten Lebensgenusses das spätere Leben völlig unleidlich, so bleibt mir ja der Ausgang offen. Wer hat sich vor dem Selbstmorde zu scheuen ohne den Glauben an Unsterblichkeit? So lange man aber noch nicht Lust hat, sich durch Selbstmord aus dem lästig gewordenen Leben rasch und schmerzlos zu retten, so lange muß auch das Leben noch Reiz oder Hoffnung gewähren. Wir sehen, auch diese epikuräische Philosophie hilft nicht an jenen Uebeln vorbei, welche durch allgemeine Verwerfung des Glaubens an Unsterblichkeit und jenseitige Verantwortung unfehlbar über die Menschheit kommen müßten.

Unsere Gegner können nun noch darauf hinweisen, daß doch factisch in der Gesellschaft Viele sind, die den Glauben an Unsterblichkeit verwerfen, und daß dennoch jene Verwüstungen, die wir oben erwähnten, sich nicht in entsprechendem Verhältnisse unter uns zeigen. Wir antworten hierauf: erstens läugnen Viele mit dem Munde die Unsterblichkeit, während sie im Herzen Zweifel und Angst darüber behalten. Diese folgen daher um so eher der zurückgebliebenen Gewissensangst, als sie dabei vor den Uebrigen sich rühmen können, daß ihre Tugend nicht durch Rücksicht auf Verantwortung und Strafe bewirkt würde. Zweitens bleibt die Masse derjenigen, welche entschieden an Unsterblichkeit glauben und sich wenigstens durchweg nach diesem Glauben richten, in der That die wahre und maßgebende Majorität in der Gesellschaft, selbst wo sie

es der Kopfzahl nach nicht wäre. Daher bleibt durch sie die Gesellschaft im Großen so weit in Ordnung, daß man auch noch über bedeutendes Hervortreten von Gewissenlosigkeit unter den Ungläubigen Meister bleiben kann, wenn nur Muth und Geistesgegenwart den klaren Gebrauch der Vernunft unterstützen. Drittens hat Gott dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, wie ein Sprüchwort sagt. Oft genug macht nur die göttliche Fügung den Ungläubigen unschädlich, indem sie ihn äußerlich hindert, oder innerlich die Macht seiner Leidenschaften erlahmen macht, oder ihn der klugen Verschlagenheit beraubt. Dazu kommt noch die glückliche Thatsache, daß in einem Menschen nicht alle Leidenschaften zugleich vorhanden sind, daß fernerhin noch lange nicht alles Böse Jedem gefällt, daß dagegen vieles Gute auch von zeitlichem Vortheil ist, und daß endlich hundertmal eine Leidenschaft die andere beschränkt und aufhebt. All' dieses und noch manches Andere bewahrt die Gesellschaft vor dem Unglücke der Folgen des vielfach vorhandenen Unglaubens, ohne die Richtigkeit der von uns hervorgehobenen Consequenzen eines allgemeinen Unglaubens zu zerstören.

Indem wir auf den Einfluß, den Glaube oder Unglaube im Punkte der Unsterblichkeit auf die Lebenseinrichtungen der Menschen und auf Vermehrung oder Verminderung des Unglückes haben, unsern Blick richten, sehen wir deutlich genug, welche Annahme der von Gott gesetzten Wirklichkeit entsprechen muß. Die allgemeine Einrichtung des Lebens nach dem Glauben der Unsterblichkeit steht in der vollkommensten Harmonie mit den vorhandenen Einrichtungen des Schöpfers und führt überall zu Glück und Ruhe, soweit diese nach dem Sündenfall im irdischen Leben möglich sind. Eine Ansicht aber, deren consequente Durchführung im Leben überall nur Unglück verbreiten würde, zeigt dadurch entschieden ihren Conflict mit der von Gott gesetzten Wirklichkeit d. h. ihre Unwahrheit.

Bei dieser Gelegenheit dürfen wir zugleich auch nicht außer Acht lassen, daß diese ganze apagogische Nachweisung ebenso wohl bei allen übrigen aus der Thatsache des Gewissens früher deducirten Wahrheiten ihre entsprechende Anwendung findet, wie bei der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Auch bei ihnen allen werden die nämlichen Versuche uns begegnen, den Glauben für überflüssig und durch andere Umstände für die Sicherheit und Ordnung der menschlichen Gesellschaft hinreichend ersetzt zu erklären. Daher gilt auch hier für jeden einzelnen Punkt alles das, was wir zur Entkräftung dieser Versuche vorgebracht

haben. Der Materialist, der Atheist, der Pantheist, sie alle bestreiten uns dieselben Gefahren für das sittliche und sociale Leben durch ihre Ansichten und Grundsätze, wenn dieselben wirklich von einer entschiedenen Mehrheit anerkannt und consequent für die Lebenseinrichtung im Auge gehalten würden. Nur der Umstand, daß die bessern Ueberzeugungen zu unverwüstlich der Menschheit eingeprägt sind, und daß alle jene gefährlichen Ansichten es nie zu einer wirklichen und wahren Majorität bringen können, hindert im Großen das Hervortreten der entsprechenden Folgen. Mangel an Consequenz und mehr noch ein glücklicher Mangel an der entsprechenden Kühnheit und Eintracht hindern ebenfalls das Eintreten jener Folgen. Das Alles kann uns aber um so weniger über die Wirklichkeit der Gefahren täuschen, je entschiedener dieselben bei theilweisen Umwälzungen in der Geschichte factisch hervorgetreten sind. Uebrigens sind auch dem bloßen Deismus, der die specielle Vorsehung oder die ewige Vergeltung in Frage stellt, selbst bei seinen vagen Gedanken von unserer Fortdauer nach dem Tode, die nämlichen Vorwürfe nicht zu ersparen.

---

# Neuntes Kapitel.

## Von der göttlichen Vorsehung.

### §. 58.

### Das Verhältniß der göttlichen Herrschaft zum Gange der willenlosen Natur.

Eintheilung. — Stoff und Kräfte. — Harmonie im Zusammenwirken der Kräfte. — Wesen der göttlichen Vorsehung. — Grenzen für ihr Wirken. — Vergleich. — Wichtigkeit des Glaubens an Vorsehung für's practische Leben. — Einwendungen. — Das Wort „Zufall“. — Gott kann den Weltgang nicht absichtlich unbeachtet lassen. — Spott der Gegner über unsern Glauben an specielle Vorsehung: „Wie soll sich Gott um alle Kleinigkeiten bekümmern können?“ — Unrichtige Anschauung von Gottes Allwissenheit. — Rechtfertigung des Glaubens an specielle Vorsehung. — Richtige Anschauung vom Wirken derselben. — Wichtigkeit kleiner Erscheinungen. — Verbindung mehrerer göttlichen Zwecke in einer und derselben Fügung. — Diese Zwecke verhüllen sich oft vor unserm Blicke. — Andere

Bedeutung des Wortes „Zufall". — Begrenzung der Mittel für göttliche Zwecke. — Vergleich. — Vielfältigkeit der Ergebnisse.

Die Reihenfolge unserer Erörterungen führt uns nun naturgemäß zu der Frage, wie sich denn das fortbestehende Endliche zum Unendlichen verhalte. Bisher redeten wir nur, indem wir die Lehre von der Schöpfung behandelten, vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen im Werden des Erstern. Nachdem das Entstehen und der Zweck des geschaffenen Daseins besprochen ist, fragen wir nun ganz naturgemäß: Wie verhält sich Gott zur fortbestehenden Welt? Hier haben wir also die christliche Lehre von der göttlichen Weltregierung zu besprechen und, gegenüber den verschiedenen Einwendungen, zu rechtfertigen.

Aus der Natur des Unendlichen folgt mit Nothwendigkeit, daß Gott über die von ihm mit freiem Willen geschaffene Welt Herr bleiben muß in jedem Augenblicke und auf jedem Punkte ihres Daseins. Aus der Natur des Endlichen aber folgt andererseits, daß dasselbe überall seine im Schöpfungsacte nach Gottes Bestimmung und nach seinem Zwecke in verschiedenem Grade erhaltene Selbstständigkeit unversehrt behalten muß, weil Gott thatsächlich seinen Willen durch die Erschaffung so ausgesprochen hat. In der Lehre von der göttlichen Weltregierung haben wir daher die beiden Thatsachen zu vereinigen, daß Gott immer Herr bleibt, und daß dennoch die Geschöpfe ihre von Gott verliehene verschiedene Art der Selbstständigkeit behalten. Wir werden für diese Betrachtung füglich drei Abtheilungen aufstellen. Wir reden nämlich zuerst ausführlich bloß von dem Verhältniß der fortwährenden göttlichen Weltregierung, gegenüber dem Gange der willenlosen Geschöpfe. Zweitens vom Verhältniß der Herrschaft Gottes zu den äußern Ereignissen, die durch Mitwirkung menschlicher Willensthätigkeit vollführt werden, und drittens vom Verhältniß der göttlichen Herrschaft zur innern Freiheit der geschaffenen Geister, insofern sich nach dem Gebrauche dieser Freiheit das Schicksal des geschaffenen Geistes gestaltet. Die beiden ersten Abtheilungen bilden zusammen diejenige Abhandlung, welche man gewöhnlich die Lehre von der göttlichen Vorsehung zu nennen pflegt, während die dritte Abtheilung von der Bestimmung der Geister, von der göttlichen Vergeltung und vom jenseitigen Leben redet.

Wenn wir die Einrichtung der willenlosen Natur betrachten, so zeigen sich dort zwei verschiedene Gebiete der Schöpfung, nämlich die

Stoffe und die Naturkräfte. Die Stoffe als Elemente bleiben ihrem Wesen nach unverändert, sie verändern nur ihre Gestalt durch verschiedenartige Verbindung und Wiederauflösung im unorganischen und im organischen Gebiete, sowie durch die drei Aggregatzustände. Die Kräfte der Natur zeigen die früher bereits von uns besprochenen Eigenthümlichkeiten. Jede Naturkraft wirkt nämlich nur Eins, und dieß Eine wirkt sie todt und blind mit voller Nothwendigkeit, sobald die Zusammensetzung des Stoffes an dieser Stelle für die betreffende Wirkung sich geeignet findet. Der Stein fällt herunter, sobald seine Unterstützung entfernt ist, und mit blinder Nothwendigkeit wirkt die Schwerkraft bei diesem Sturze, mag auch das Kostbarste dadurch zerstört werden. Das Feuer zündet, wenn es brennbaren Stoff berührt, und zerstört todt und blind auch das Allerwerthvollste. Jede Naturkraft erscheint auf diese Art als ein für sich bestehendes, immaterielles Geschöpf Gottes, eingerichtet im Schöpfungsacte selbst, nicht nur zu nothwendiger, sondern auch zu immer fortdauernder Wirkung in der einzigen Aufgabe, die dieser Kraft übertragen ist. Die Schwerkraft z. B. existirt gerade so gut als selbstständige Schöpfung Gottes wie auch der Stein, der ihrer Wirkung unterworfen ist. Diese Kraft hat ein wirkliches, fortdauerndes, wenn auch immaterielles Dasein. Diese Immaterialität bedingt die Einheit und die überall auf Erden verbreitete Gegenwart jeder einzelnen Naturkraft.

In den Erscheinungen des Naturlebens, welche den fortgesetzten Gang der Schöpfung bilden, sehen wir indessen regelmäßig nicht bloß das Wirken einzelner Kräfte für sich allein, sondern meistens ein Zusammenwirken mehrerer Kräfte für einen gemeinschaftlichen Zweck. Solch' ein Zusammenwirken tritt vor Allem im organischen Leben auf. Wie viele Kräfte wirken z. B. bei der Bildung auch der kleinsten Pflanze zusammen, so daß wir die Quelle dieser Wirkungen bis zu den Wolken, bis zum Meere, bis zur Bewegung der Erde, bis zur Sonne hinauf durch den ganzen Weltbau verfolgen können.

In diesem Zusammenwirken der blinden und willenlosen Naturkräfte offenbart sich unserer Beobachtung eine dritte große Erscheinung des Naturlebens. Außer den vorhandenen Stoffen und Kräften zeigt sich uns nämlich eine wunderbare, überall zweckmäßig erdachte und eingerichtete, sowie allmächtig ausgeführte Harmonie in den unzählig mannigfaltigen Ergebnissen des Zusammenwirkens jener blinden Kräfte in Raum und Zeit. Dieß Dritte, diese weise und mächtige Harmonie

im Zusammenwirken der Kräfte, darf bei der Betrachtung der Natur am allerwenigsten übersehen werden, und es genügt dem Menschengeiste nicht bloß, nach den Stoffen und Kräften zu forschen, obwohl nur gar zu oft die besten Kräfte wissenschaftlicher Forscher hierauf allein verschwendet werden. Wir fragen nach dem Ursprunge dieser Harmonie und können denselben unmöglich in den Naturkräften selbst finden wollen. Diese sind ja todt und blind, zum Denken und Wollen unfähig, während eine Harmonie ihrer Natur nach etwas Gedachtes ist, und in der Ausführung dieses Gedankens freie Macht über die Kräfte und über deren Verwendung voraussetzt. — Keineswegs konnten die Kräfte der Natur sich miteinander darüber absprechen und vereinbaren, wie sie für die alljährliche Bildung der Pflanzen in jeder Jahreszeit, bei Tag und Nacht, an allen Orten auf Erden zweckmäßig zusammenwirken wollten. Die Wärme weiß nicht, wie sie auf das Meer wirkt, um Wolken zu bilden, die Schwere weiß nicht, wie sie auf die Luft wirkt, um der Wärme beim Aufsteigen und Fortführen der Wolken zu helfen, damit diese Wolken den Boden befeuchten, auf daß die Pflanze leben kann, indem noch andere Kräfte hinzutreten, die wir kennen und nicht kennen, die aber jedenfalls alle einander nicht kennen. Jene Harmonie im Zusammenwirken der Naturkräfte kann daher als unverkennbares Product von Idee und Wille einzig und allein nur von einem denkenden und mächtigen Geiste ausgehen, sie muß ihren Sitz im Urheber und Herrn der Welt, in Gott, haben.

Hier finden wir also die Stelle, wo uns das richtige Verhältniß Gottes zum Fortgange der Schöpfung klar hervortritt. Gottes beständiges Walten bewirkt nämlich fortwährend jene Harmonie im Zusammenwirken der Naturkräfte, und hierin gerade besteht die fortgesetzte göttliche Weltregierung, welche wir mit einem Worte als Vorsehung zu bezeichnen pflegen.

In diesem Punkte kommt es für die Richtigkeit der Betrachtung wesentlich darauf an, daß wir der Vorsehung ihre rechte Stelle im Gange der Natur zuerkennen. Nach zwei Seiten hin kann nämlich die Betrachtung unrichtig werden, indem man entweder den Kräften der Natur alle und jede Selbstständigkeit abspricht, oder andererseits die Herrschaft Gottes durch die Annahme einer übermäßigen Unabhängigkeit der Natur verschwinden läßt. Die eine Ansicht verwandelt den ganzen Gang der Natur in fortgesetzte unmittelbare Wunder der göttlichen Schöpferkraft, so daß dabei nur der reine Wille Gottes allein und

zwar vollständig schaffend walten soll. Die andere Ansicht verirrt sich in die Annahme von Zufall und blindem Weltgeschick. Beide Verirrungen haben hintennach für das religiöse und sittliche Leben die allergefährlichsten Folgen. Wir dürfen in diesen Betrachtungen durchaus nicht vergessen, daß Gott durch seinen allmächtigen Willen allen Naturkräften im Acte der Erschaffung selbst für alle Zukunft eine eigenthümliche Wirkungsfähigkeit zugewiesen hat, so daß in Stoff und Kräften das ganze Weltall als fertiges Werkzeug für die weitere mittelbare Wirkung Gottes in der Zeit vor diesem ihrem Herrn steht. Dennoch bleibt Gott auf der andern Seite vollständiger Herr über all' diese Kräfte und über all' ihr Wirken im Raume und in der Zeit, und zwar gerade dadurch, daß er jene Harmonie überall im Zusammenwirken der Naturkräfte so herbeiführt, wie es ihm jedesmal gefällt. Die Vorsehung ist daher überall nur ein Wirken Gottes durch die fertig von ihm erschaffenen Kräfte und nicht unmittelbar durch seine Allmacht wie die Schöpfungsacte.

Durch dieses unser deutliches Hervorheben jener Beschränkung der göttlichen Vorsehung treten wir keineswegs der göttlichen Allmacht zu nahe, wie man uns vorwerfen könnte. Wir sagen allerdings: die göttliche Vorsehung kann als solche nicht Alles bewirken, sondern nur so viel, als sich eben durch die einmal geschaffenen Kräfte der Natur bewirken läßt, nach dem einzig von Gott selbst beschränkten Maße ihrer Zahl und ihrer Stärke. Wollte indessen Gott in irgend einem Falle mehr bewirken, als die Kräfte durch die nur allein von seinem Willen herkommende Beschränkung wirken können, so thut seine Allmacht ein schaffendes Wunder. Allein für den regelmäßigen Gang der Natur nach dem ursprünglichen göttlichen Plane reichen jene Kräfte vollkommen aus, weil sie gerade dafür als die regelmäßigen göttlichen Mittel eingerichtet sind. Der Herr kann durch sie unzählig Vieles wirken und unendlich mehr, als in der That jemals gewirkt wird. Ein Wunder würde daher nur dann geschehen, wenn es sich um einen außerordentlichen Zweck neben dem natürlichen Gange der Schöpfung handelte, wie dieses z. B. bei der göttlichen Leitung und Rettung des durch die Sünde in ordnungswidrige Stellung gerathenen Menschen der Fall ist.

Um das richtige Verhältniß zwischen der fertigen Schöpfung und der Herrschaft der Vorsehung klar zu bezeichnen und dem Gedächtnisse gegenwärtig zu erhalten, wollen wir uns eines Vergleiches bedienen. In einer Orgel finden wir die Zusammensetzung einer großen Anzahl

von einzelnen Pfeifen. Jede von diesen Pfeifen ist nur darauf eingerichtet, **einen einzigen** Ton immer wieder hervorbringen zu können. Würden nun alle Pfeifen zugleich wirken, so entstände nur ein widerwärtiger Lärm. Daher hat der Meister sie im Werke alle geschlossen. Die Einrichtung tritt nun hinzu, daß der Spieler nach seiner Absicht einzelne Pfeifen beliebig zusammen und nacheinander öffnen und wieder schließen kann, so daß der Wind in sie für kürzere oder längere Zeit einströmt und ihren Ton hervorbringt. So hat es der Spieler in der Gewalt, jede beliebige Melodie und Harmonie, wie er sie selbst erdacht oder wie der Tondichter sie ihm vorgeschrieben hat, auf dem fertigen Werke zur Ausführung zu bringen. Offenbar ist nun die Zahl dessen, was auf diesem Orgelwerke ausgeführt werden kann, eine so unermeßlich große, daß sie alle menschliche Berechnung übersteigt. Allein dennoch hat diese Zahl auch die eine bestimmte uns bekannte Grenze, daß der Spieler nie auf dem Werke solche Musik ausführen kann, die sich überhaupt nicht durch ein Orgelwerk ausführen läßt. Er kann auf der Orgel z. B. keine sogenannte türkische Musik aufführen, er kann auf ihr keine Klavier- oder Harfenmusik hervorbringen, weil die Orgel ja keine geschlagenen Töne zuläßt, sondern nur gezogene u. dgl. Wollte der Spieler in außerordentlichen Fällen für irgend eine Aufführung dergleichen Fremdartiges mit seinem Spiele verbunden wissen, so bleibt es ihm allerdings möglich, dieß Fremdartige nicht durch das Orgelwerk, sondern neben demselben ausführen zu lassen oder selbst auszuführen. Er könnte ja z. B. eine Harfe neben der Hand haben und abwechselnd auf ihr spielen, ja sogar dazwischen mit einer Hand die Orgel gebrauchen, oder mit den Füßen zugleich deren Pedal benützen, wenn er solche Ungewöhnlichkeiten wollte. Natürlich wird dergleichen bei den gewöhnlichen Zwecken der Orgel nie hinzugenommen werden, da für den regelmäßigen Cultus die gewöhnliche Einrichtung der Orgel genügen muß.

Denke ich mir nun den Orgelbauer selbst, auf dem Werke spielend, indem er seine eigenen Phantasien ausführt, so habe ich das passende Bild für das fortwährende Verhältniß Gottes zur fertigen Welt. Das Orgelwerk ist dem Weltall vergleichbar und seine Erbauung dem Schöpfungsacte. Das Spiel vergleicht sich mit der göttlichen Vorsehung. Wie in der Orgel die einzelnen Pfeifen nebeneinanderstehen, jede nur zu einer einzigen Wirkung durch des Meisters erste Einrichtung befähigt, aber von ihm zur Ruhe gewiesen, so stehen in der Natur die einzelnen Kräfte nebeneinander. Jede Kraft ist durch den Schöpfungsact zu einer einzigen

Wirkung für immer eingerichtet und jede hat Ruhe oder Thätigkeit, je nach den Bedingungen ihres Wirkens. In der Vorsehung vollführt nun der Herr fortwährend auf diesem seinem fertigen Werke jenes reiche, melodische und harmonische Spiel des Weltganges im Großen und Kleinen nach den Planen seiner Weisheit und mit der Kunst seiner Allmacht.

Beim Orgelspiel kommt es nun vor, daß einzelne Melodien regelmäßig wiederkehren, so oft das Werk im Gottesdienste gebraucht wird, weil der Gesang im Cultus einzelne Weisen jedesmal erneuert. Wieder gibt es anderes Spiel, welches nur im Ganzen jedesmal wiederkehrt, während es im Einzelnen verändert zu werden pflegt, wie z. B. die Vor- und Nachspiele als Einleitung und Schluß. Eine dritte Art von Melodie und Harmonie bleibt mehr oder weniger frei und veränderlich, so daß Einzelnes vielleicht nie mehr wiederholt wird. In ähnlicher Weise sehen wir den Gang der Vorsehung sich verschieden gestalten. Es gibt im Weltgange einiges Spiel, welches mit strengster Regelmäßigkeit im Laufe der Zeit sich immer scharf wiederholt. Dahin gehört die Bewegung der Erde und der Himmelskörper mit ihrer genauen Gleichmäßigkeit. Es gibt wieder anderes Spiel, welches zwar im Großen sich regelmäßig wiederholt, jedoch mit vielfacher Veränderung im Einzelnen. Dahin gehört z. B. der Wechsel der Jahreszeiten und seine meisten Wirkungen. Es gibt drittens Erscheinungen, die sich selten oder nie wiederholen.

Sobald wir uns diese klare Ansicht von der wahren Stellung der göttlichen Vorsehung, gegenüber dem Gange der Kräfte der Natur, einprägen, fallen fast wie von selbst die meisten Einsprüche weg. Wir sehen, wie Gott fortwährend Herr bleibt, während dennoch die Natur ihre gebührende Selbstständigkeit behält. Wir erkennen ferner, wie unermeßlich reich die Mittel des göttlichen Waltens im zeitlichen Gange der Natur sind, und welche Mannigfaltigkeit von Erscheinungen dieses Walten zuläßt. Wir begreifen weiterhin, wie bei diesem ungeheuren Reichthum dennoch die natürliche Grenze für das Walten der göttlichen Vorsehung so genau anzuerkennen ist, daß darüber hinaus die Region der Wunder sich scharf unterscheidet. Wir sehen ferner die naturgemäße Abwechslung von ganz regelmäßig, von halb regelmäßig und von nie wiederkehrenden Erscheinungen im Walten der Vorsehung.

Ehe wir die beachtenswerthen Einwendungen gegen den Glauben an göttliche Vorsehung im Einzelnen besprechen, machen wir auf die Wichtigkeit dieses Glaubens für das practische Leben aufmerksam. In

Verbindung mit der Ueberzeugung von unserer Unsterblichkeit und künftigen Verantwortung begründet der Glaube an specielle göttliche Vorsehung dem Zweifel und Unglauben gegenüber eine völlig andere Anschauung aller irdischen Verhältnisse, aller Vortheile und aller Gefahren im ganzen Leben. Es ist klar, daß derjenige Mensch, der von diesem Glauben lebendig durchdrungen und geleitet ist, allen Gefahren und Befürchtungen gegenüber und selbst im größten Unglück eine Zuversicht behält, die dem Ungläubigen und dem Zweifler unmöglich ist. Die Wahl der Zwecke und der Mittel bei der eigenen Thätigkeit, sowie die Ansicht über wahres Glück und Unglück muß auf beiden Seiten völlig von einander verschieden sein, je nachdem man an weise und gerechte Beachtung und Leitung aller Weltverhältnisse durch den die Menschen liebenden Gott, oder auf der andern Seite an blinden Zufall gegenüber bloß menschlicher Klugheit und Anstrengung glaubt.

Das Abnehmen des Glaubens an Vorsehung bildet daher für den Einzelnen und für die Massen so ziemlich den sichersten Maßstab für den sinkenden Standpunkt der Religiosität und des sittlichen Werthes, obwohl dieser Glaube allein noch nicht vor schwerer Sünde schützt. Als das Christenthum zuerst in die Welt trat, war der Glaube an Vorsehung, den das höhere Alterthum sehr wohl gekannt und geachtet hatte, lange fast völlig aus der Menschheit verschwunden. Wir sehen in dieser Zeit die höchste Höhe allgemeiner Verworfenheit neben diesem Unglauben. Gerade durch den lebendigen Glauben an göttliche Vorsehung erschienen die ersten Christen im damaligen Verderbniß als der auffallendste Gegensatz. Dieser Martyrermuth, selbst bei schwachen Frauen und Kindern, wo alle natürliche Unterstützung des Muthes fehlte, sowie jene Opferwilligkeit für die höchsten Ideen erklären sich nur aus dem allerlebendigsten Glauben an Vorsehung. Diesen Tugendhelden des ersten Christenthums verschwand der letzte Anhaltspunkt irgend einer Hoffnung, daß sich die dunklen Wolken schrecklicher Verfolgung auf Erden jemals natürlicher Weise zu heiterer Ruhe verziehen würden. Die Weltklugen konnten mit Recht an sie die Frage stellen: wie soll sich denn eure Lage auf Erden jemals ändern und wie soll für eure Sache der Sieg unter diesen verworfenen Menschen jemals möglich werden, während ihr offenbar von göttlicher Hülfe verlassen seid und die Bosheit eurer Gegner überall triumphiret, ja während ihr selbst nicht einmal den Versuch eines Widerstandes wagt, wo dieser noch möglich wäre? Die ersten Christen würden geantwortet haben: Das Alles wissen wir nicht; Eines nur wissen

wir, daß Gott uns auf diesem dunklen Wege aus unerforschlichen, aber weisen Rathschlüssen allmächtig zu unserm wahren Glücke führt, je mehr dabei alle irdische Hoffnung vernichtet wird; wir wissen, daß jeder Schmerz und jedes Leid von ihm beachtet wird und unter seiner Leitung uns endlich zum wahren Heile dient. Wir wissen, daß kein Haar auf unserem Haupte gekrümmt wird, ohne den Willen unseres allmächtigen Herrn. In gleicher Weise geht alle Opferwilligkeit christlicher Tugend aus diesem Glauben zu allen Zeiten hervor, sowie jene Art von Muth, die nicht als bloße Naturanlage eine Art von Körpervorzug und Nervenstärke ist, sondern aus moralischer Selbstbestimmung und Selbstüberwindung hervorgeht, um, nach Christi Wort, „die Welt zu besiegen".

Zu allen Zeiten entspricht die wahrhafte Lage der Sittlichkeit und Religiosität dem allgemeinen Vorhandensein oder Verschwinden des lebendigen Glaubens an göttliche Vorsehung. Dabei ist wohl zu bemerken, daß nicht bloß das theoretische Festhalten dieses Glaubens in den Ansichten zu beachten ist, sondern die practische Lebendigkeit dieses Bewußtseins. Viele Menschen läugnen die Vorsehung nicht im Mindesten, wenn man sie um ihren Glauben fragt, während ihr Treiben im Leben überall bezeugt, daß dieser Glaube bei ihnen keine Lebendigkeit hat. Sie denken in Allem, was sie unternehmen, nur an eigene Klugheit, an blinde Gefahren, an menschliche Bosheit und an das Wirken des Zufalls, ohne sich lebhaft der allmächtigen und beständigen Herrschaft Gottes über alle vorhandene Gewalten zu erinnern, jener Herrschaft, deren Genauigkeit in ihren Fügungen die Haare des Hauptes nicht unbeachtet läßt.

Bei dieser großen practischen Wichtigkeit des Glaubens an göttliche Vorsehung muß es daher nothwendig erscheinen, durch möglichst genaue Erörterung aller beachtenswerthen Zweifel eine recht klare und vollständige Einsicht in diesen Glaubenspunkt zu vermitteln.

Die meisten Zweifel gegenüber dem Glauben an göttliche Vorsehung lehnen sich an das Wort „Zufall" an. Es soll in dem Gange der Welt überall das Walten des Zufalles so deutlich hervortreten, daß der Gedanke an eine göttliche Leitung der irdischen Angelegenheiten aufgegeben werden müsse. Wir fragen nur, was ist unter Zufall zu verstehen? Zufall heißt nach dem gewöhnlichen Gebrauche dieses Wortes ein Ereigniß, welches ohne Wissen und Wollen eines mit der Sache in Berührung stehenden Geistes geschieht. Stößt Jemand beim Umdrehen irgend einen Gegenstand vom Tische herunter, so ist dieses ein Zufall für ihn. Für einen Anderen, der in der Nähe stand, den Hergang

bemerkte und ihn schadenfroh nicht hinderte, während er das konnte, ist dieses Ereigniß kein Zufall im genannten Sinne. Eine zweite Art von Zufällen besteht in Ereignissen, welche zwar mit Wissen, aber gegen den Willen des betreffenden Geistes sich ereignet. Wenn ein Mensch ein Gefäß tragen soll, welches ihm durch seinen Inhalt im Tragen zu schwer oder zu heiß wird, so wird er dasselbe zuletzt fallen lassen müssen, wenn er es nicht niedersetzen kann. Hier ereignet sich dieser unangenehme Zufall zwar mit seinem Wissen, aber nicht nach seinem Willen.

Es ist nun offenbar, daß Zufälle im Sinne dieser beiden Erklärungen für Gott den Herrn eine Unmöglichkeit sind. Ihm könnte ja im Weltgange nie etwas entgehen und nie etwas seine Kräfte übersteigen, das ist unmöglich bei der göttlichen Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht. Will man daher von Zufällen im Gange der Weltereignisse Gott gegenüber sprechen, so kann das nur folgenden Sinn haben. Man denkt sich den Herrn als absichtlich gleichgültig gegen den Gang der Weltereignisse. Nachdem er einmal die Kräfte der Natur eingerichtet und zu ihrem bunt durcheinander wirkenden Gange im Großen beim Schöpfungsacte befähigt hat, überlasse er das Weitere im Einzelnen dem Zufall, weil es ihm zu geringfügig sei, dafür zu sorgen. Mithin trete das Dasein des Zufalls im Gange der Natur keineswegs der Macht und Größe des Herrn in den Weg; vielmehr sei es eben dieser Größe entsprechend, daß sie den geringfügigen Gang der endlichen Dinge unbeachtet lasse. Das Dasein des Endlichen und die wunderbare Einrichtung der Schöpfung sei für die Ehre Gottes ein so vollständiges Zeugniß, daß dieselbe keiner weitern Vermehrung durch die geringfügigen Ereignisse im Gange der fertigen Natur bedürfe.

Auf diese Bemerkung müssen wir antworten, daß ein solches Unbeachtetlassen des Ganges der Natur für Gott den Herrn geradezu unmöglich ist. Wir können uns Gott nicht wegdenken, so daß er irgend ein Ereigniß der Natur nicht bemerkte. Wo wäre der Ort, wohin wir ihn bei seiner Allgegenwart und Allwissenheit entfernen könnten? Ja, er selbst kann mit all' seiner Allmacht nirgendwohin sich zurückziehen, nie findet er einen Ort dazu, nie hat er die Möglichkeit, irgend etwas vor seinem Blicke verhüllen zu können, nie kann er absichtlich auch nur das kleinste Ereigniß vor seiner Allwissenheit unbeachtet lassen. Freilich könnte man denken, wenn er auch die Ereignisse wissen muß und hier ein Nichtbeachten für ihn Zerstörung seiner Allwissenheit und Vollkommenheit wäre, so steht das Andere unzweifelhaft in seiner Freiheit, daß

er nämlich die geschaffenen Kräfte so selbstständig gehen lasse, wie es ihm gefällt, ob sie auch in blinder Zerstörung wirken. Mit andern Worten: muß Gott allerdings die Ereignisse sehen, so braucht er sie darum noch nicht zu leiten; dieß zu unterlassen, stände doch in seiner Freiheit.

Gegen diese Bemerkung haben wir eine andere Rücksicht geltend zu machen. Jeder vernünftige Geist hat bei Allem, was er thut und einrichtet, seinen bestimmten Zweck. Ebenso muß Gott nothwendig seinen bestimmten Zweck haben, nicht nur für das Hervorrufen der Geschöpfe, sondern auch für den fortwährenden Gang, zu welchem er das Wirken der Naturkräfte im Laufe der Zeit nach seinem Rathschlusse bestimmt hat. Dieses aber gilt nicht nur vom Ganzen, sondern von jeder einzelnen Kraft und von jeder Art des Zusammenwirkens der Kräfte. Dieses gilt ferner für jeden Moment des von Gott angeordneten Wirkens aller Naturkräfte, es gilt auf jedem Punkte im ganzen ungeheuren Raume. Mithin sind wir rein nicht im Stande, vernünftiger Weise daran zu denken, daß Gott die Erreichung jenes Zweckes unbeachtet lasse, für welchen er nicht nur das Dasein der Kräfte der Natur, sondern gerade den fortgesetzten Gang ihres Wirkens im Laufe der Zeit gewollt hat. Gegen diesen Gang des Wirkens und Zusammenwirkens der Naturkräfte im Verlaufe der Zeit können wir daher Gott den Herrn wenigstens insoweit nicht gleichgültig denken, als eben dieser Gang göttliche Zwecke zu erfüllen hat. Hieße es ja den größten Widerspruch gelten lassen, wenn wir zugeben wollten, daß Gott jemals gegen seine eigenen Zwecke gleichgültig sein könnte, denn wir behaupteten dann ja: er habe einen Zweck und habe zugleich doch keinen Zweck — den vollständigsten Widerspruch. Jedenfalls wird man daher die Annahme einer völligen Gleichgültigkeit Gottes gegen den Gang der zeitlichen Ereignisse als unvernünftig verwerfen müssen.

Der Gegner unseres Glaubens wird dieses zugeben und dennoch in seiner Verwerfung unserer Ansichten von der Vorsehung beharren. Er wird uns erwiedern: Zugegeben, daß Gott den Gang der Ereignisse im Weltall so weit beachtet und auch leitet, als dieselben seinen großen Zwecken dienen; dabei kann man dennoch die Ansicht des Christen nur anmaßend und wunderlich finden, wenn dieser den großen Herrn des Himmels und der Erde mit einer Fürsorge für die kleinsten Vorfälle auf Erden belästigt denkt. Nach christlichen Ansichten soll ja kein Haar vom Haupte fallen ohne das Mitwirken der Vorsehung Gottes. Wenn die

neuere Naturwissenschaft den Glauben der Alten unwiderleglich zerstört hat, daß unsere Erde die Hauptsache im Weltall sei; wenn uns die Astronomie jene unbegreifliche Größe des ganzen Weltgebäudes vorhält, so erscheint unsere Erde im Universum der Schöpfung wie ein einzelner Tropfen gegenüber dem Meere. Wie soll nun der Herr, der dieß ungeheure Ganze erschuf und beherrscht, sich nicht nur um diese unbedeutende Erde, sondern sogar um die kleinsten Ereignisse auf ihr und um die armseligen Angelegenheiten des Menschen „kümmern"? Darf man einen großen König mit den geringfügigen Angelegenheiten des letzten Dörfchens in seinem Reiche persönlich behelligen? Wenn wir selbst zugeben wollten, daß Gott auf Erden große Naturereignisse, die seinen Zwecken dienen, auch leitet, so genügte dieses ja bei weitem der christlichen Ansicht nicht. Wenn wir z. B. zugeben wollen, daß der Sturm auf dem Meere von Gott beachtet wird, so will uns der christliche Glaube sogar bis zu der wunderlichen Uebertreibung fortreißen, daß Gott auch die Staubwolken leitet, welche dieser Sturm am Ufer aufwühlt, und sogar, daß Gott in diesen Wolken jedes einzelne Stäubchen in seinen Bewegungen führe. Jeden Regentropfen im Ungewitter müßte ja jener Gott persönlich leiten, der die Haare des Hauptes gezählt haben soll.

Mit diesen und ähnlichen Bemerkungen hat man schon lange unseren Glauben an Vorsehung zu verspotten gesucht. Man wirft uns dabei vor, daß nur unser Hochmuth den albernen Wahn erzeuge, als ob der große Herr des Himmels und der Erde mit seiner ganzen Macht und Größe sich persönlich um unsere armseligen Angelegenheiten kümmere. Unsere Gegner sprechen dabei viel von Ehrfurcht und von großartiger Anschauung der Gottheit, durch die man sich gezwungen fühle, solche niedrige Gedanken aus der Betrachtung der Gottheit und ihrer Handlungsweise fern zu halten.

Was haben wir nun auf diese schweren Vorwürfe zu entgegnen? Weit entfernt, daß man uns mit Recht eine zu kleinliche Ansicht vom Wesen und der Weise des Unendlichen vorzuwerfen berechtigt wäre, dürfen wir diesen Vorwurf geradezu umkehren und wiedergeben. Diejenigen nämlich, welche nur eine göttliche Weltregierung im Großen zugeben wollen, während sie die specielle Vorsehung verwerfen, thun dieses nur, indem sie eine ganz gewöhnliche menschliche Schwachheit auf den Unendlichen übertragen und ihn dadurch wahrhaft erniedrigen, während sie uns irrthümlich der Erniedrigung Gottes bezichtigen. Gott

soll nach dieser Ansicht nämlich, wie ein irdischer König, während er das Große beachtet, das Kleine vernachlässigen müssen.

Wir müssen dieser falschen Ansicht gegenüber auf eine Schwachheit in der menschlichen Erkenntniß aufmerksam machen. Wenn wir z. B. ein Tuch ansehen, so sind wir nicht auf der Stelle im Stande, zu sehen und anzugeben, aus wie vielen Fäden das Tuch bestehe, obwohl wir in der That all' diese Fäden sehen, indem wir ja nur dadurch das Tuch sehen. Wenn wir ein Zeitungsblatt ansehen, so sind wir nicht im Stande, augenblicklich alle Worte und Buchstaben zu erkennen und mit ihnen den Inhalt der ganzen Schrift sogleich zu erfassen. Wenn wir eine große Menschenmasse vor uns sehen, so können wir nicht sogleich ihre genaue Zahl angeben und jeden Einzelnen betrachten. Bei diesen und vielen ähnlichen Erscheinungen werden wir an eine Schwachheit erinnert, welche dem menschlichen Erkennen anhaftet. Wir können nämlich, wenn wir eine große Masse ansehen, nicht das Ganze überschauen und zugleich dabei alle Einzelnheiten im Ganzen genau wahrnehmen. Wollen wir das Einzelne beachten, so müssen wir dabei aufhören, das Ganze zu überschauen. Wir müssen uns Abtheilungen bilden, die wir nach einander vornehmen, um in ihnen die Einzelnheiten vor und nach genauer zu betrachten. Daher ist das Classificiren, das richtige Ordnen und Abtheilen so wichtig für den Lebensgebrauch und für unsere Wissenschaft. Die Einrichtung unseres Auges und auch der übrigen Sinne bedingt schon diese Theilung. Das Auge sieht ja ganz genau nur diejenigen Punkte, auf die es eben in gehöriger Nähe senkrecht blickt. Was bei diesem Blicke rechts und links liegt, das sieht man zwar, aber ungenau. Das Auge muß sich erst dorthin wenden, um nach einander das Uebrige zu sehen. Es ist aber offenbar, daß dieses keine Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß ist. Unser Erkennen würde viel vollkommener sein, wenn wir mit dem ersten Anblick des Ganzen zugleich auch alle Einzelnheiten ganz genau erkennen könnten, wenn wir sogleich beim Anblicke des Tuches genau angeben könnten, wie viele Fäden es enthielte u. s. w.

Wenn wir der Gottheit vollkommene Erkenntniß beilegen müssen, so dürfen wir nicht im Mindesten diese erwähnten menschlichen Unvollkommenheiten auf die göttliche Allwissenheit übertragen, indem wir die Frage stellen: wie sollte Gott sich um all' diese Kleinigkeiten kümmern können? Gott sieht ja nicht nur das Ganze, so daß ihm dabei die Einzelnheiten entgingen, er sieht vielmehr alle Einzelnheiten zugleich auf's

Allergenaueste, so daß er nur durch dieses vollkommene Erkennen alles Einzelnen selbstredend zugleich das Ganze sieht. Ist ja das Ganze eben nichts Anderes, als nur der Inbegriff all' dieser Einzelnheiten.

Wie wir die göttliche Allwissenheit mit dieser eigenthümlichen Vollkommenheit über die menschliche Schwachheit erhaben denken müssen, so ist es in gleicher Weise mit der göttlichen Allmacht im Vergleiche mit menschlichem Können. Auch hier ist der Mensch nur zu einem theilweisen und allmählichen Wirken in seiner Thätigkeit befähigt. Gottes Allmacht aber ermüdet nicht durch die Vielheit und schreckt nicht zurück vor der Allseitigkeit gleichzeitigen Wirkens. Ob der Herr ein einziges Ereigniß leitet oder deren viele Millionen zu derselben Zeit, ob dieß Wirken auf einen engen Kreis sich begrenzt, oder durch die weiten Räume des Weltalls sich verbreitet, ob es die Dinge im Großen ergreift, oder jene Allwissenheit bis zu den kleinsten Einzelnheiten begleitet, das bleibt bei der Allmacht gleichmäßig ohne Mühe. Jene menschliche Anstrengung, der es mit Kummer und Schwachheit verbunden schwer fällt, sich um Vieles zu „kümmern", darf die Vernunft nicht auf Gott übertragen.

Die Ansicht ist also zu verwerfen, die in der göttlichen Weltregierung beim Wissen und Wirken, in der Beachtung und Leitung zwischen dem Ganzen und Einzelnen, jene falsche, nur auf menschliche Schwachheit anwendbare Unterscheidung machen will. Dieselbe Allmacht und Allwissenheit, welche sich beim Erschaffen im Großen und im Kleinen mit gleicher Vollkommenheit offenbaren, sie walten ebenso reich und unbehindert im Gange der Vorsehung für Großes und für Kleines mit gleicher Vollkommenheit. Zeigt uns die Wissenschaft am Sternenhimmel das Weltgebäude in seinen unbegreiflich großen Räumen, Massen, Kräften, Bewegungen und Entfernungen, so offenbart sie unserm Geiste durch ähnliche Bewaffnung des Auges ein nicht minder großes Wunder in jenen Schöpfungen, welche den kleinen Wassertropfen mit so mannigfaltigem Leben zu Tausenden erfüllen. Wir wissen nicht, ob unsere Bewunderung hier das Kleine größer noch finden soll, als dort das meßbar Große. Und dieser wunderbaren Größe im unsichtbaren Kleinen, welche die Allmacht und Allwissenheit in der Schöpfung hervorbrachten, geht der nämliche Herr ebenso genau in seiner Vorsehung nach. Er sieht ja jedes Sonnenstäubchen mit solch' einer Genauigkeit, als ob er in aller Ewigkeit nichts Anderes zu sehen hätte, während er zu gleicher Zeit die Räume aller Welten und Himmel durchschaut und die Gedanken und Entschlüsse aller Geister durchforscht.

Es wird kaum nothwendig sein, nach diesen Bemerkungen es als höchst unpassend zu rügen, daß die Zweifler hinsichtlich der göttlichen Vorsehung sich so oft des Ausdruckes bedienen: Wie sollte Gott sich um all' diese Kleinigkeiten „kümmern" können! Ist es ja vollkommen klar, daß schon das Wort „kümmern", von menschlicher Armseligkeit hergenommen, nicht im Mindesten auf Gottes Weltregierung anwendbar ist; und dennoch begegnet uns diese Redensart leider selbst bei Gebildeten nur gar zu oft. Nur eine specielle Vorsehung entspricht genau der einzig richtigen Ansicht von Gottes Erkenntniß und Macht. Eine Vorsehung, welche die Haare unseres Hauptes gezählt hat, fällt dem Unendlichen nicht zu schwer. Wir entwürdigen ihn, wenn wir sie im Mindesten geringer uns denken. Es kann mithin im ganzen Kreise der Natur, weder im Großen noch im Kleinen, weder durch Unvermögen Gottes noch durch seine absichtliche Vernachlässigung irgend ein Zufall vorkommen, das Wort in erwähntem gewöhnlichem Sinne genommen.

Auf der andern Seite erinnern wir aber daran, daß wir ebenso wenig aus der Vorsehung eine Reihe von unmittelbaren Thätigkeiten der Allmacht und also fortwährende Wunder machen dürfen. Nach unserer im Eingang gegebenen Erklärung leitet die göttliche Vorsehung überall nur harmonisches Zusammenwirken der Kräfte der Natur neben einander und nach einander; der Herr wirkt also hier nie unmittelbar, vielmehr immer nur durch die Kräfte der Natur am vorhandenen Stoff, so daß er die eine Kraft immer nur durch die andere erregt oder hemmt, fördert oder beschränkt. Wenn wir daher auf jene Bemerkung antworten sollten, daß nach christlicher Anschauung der Herr am Ende sogar jedes Stäubchen in der Staubwolke leiten muß, so geben wir diese Leitung zu, denken aber nicht daran, die göttliche Allmacht und Schöpferkraft unmittelbar für diese Leitung herbeizurufen. Die Kräfte der Natur geben nach ihrer einmal vorhandenen Einrichtung jedem Stäubchen seinen Weg an und bilden so die mannigfaltige Gestalt der ganzen Wolke, ohne daß die schaffende Allmacht von Neuem dazwischen treten müßte. Aber jedes Stäubchen bleibt dabei ununterbrochen unter der Aufsicht und Gewalt der göttlichen Vorsehung. Wollte dieselbe mit der Bewegung dieses Staubes, außer dem gewöhnlichen Naturzwecke derselben, noch irgend einen zweiten ungewöhnlichen Zweck verbinden und erreichen, so ist sie allerdings jeden Augenblick dazu befähigt, weil Alles unter ihrer Gewalt bleibt, während die Kräfte der Natur daran wirken.

Wir machen hier ferner die Bemerkung, daß sehr oft kleine und unbedeutende Naturereignisse gleichsam nebenbei einer zweiten großen Absicht dienen können. Für den Zweck der Natur beim Herumfliegen des Staubes mag es völlig gleichgültig sein, ob dieser Staub rechts oder links hingetrieben wird. Flöge aber im entscheidenden Augenblick einer Schlacht auch nur ein wenig von diesem gleichgültigen Staube dem Feldherrn in's Auge, so könnte die kleine Bewegung nach rechts oder links die größte Veränderung in die Weltereignisse bringen und ganzen Völkern auf Jahrhunderte Glück oder Unglück bereiten. Der hundertste Theil eines Tropfens thierischen Giftes, unbeachtet von einer Fliege herumgetragen, ist hinreichend, um die Welt von einem Tyrannen zu befreien oder sie eines großen Wohlthäters zu berauben. Das Kleinste ist hier für die Fügungen des Allmächtigen unter seiner Leitung groß genug, um die wichtigsten Folgen herbeizuführen.

Bei dieser Gelegenheit machen wir noch auf folgenden besondern Umstand in der göttlichen Weltregierung aufmerksam. Mitunter verbindet nämlich Gott mit dem regelmäßigen Zwecke irgend eines Naturereignisses zugleich die Erreichung anderer Zwecke, sowohl für die Natur als für das Wohl und Weh der Menschen. Manchmal verbinden sich in dieser Art eine ganze Reihe von verschiedenen Absichten in einem und demselben Naturereignisse. Das Gewitter, das die Luft reinigt, kann zugleich viele Menschen strafen, andere verwarnen und wecken und andere von Sünden zurückschrecken, während es zugleich die Flucht eines Unschuldigen erleichtert, einem Verbrecher die Störung und Verfolgung fernhält und anderswo eine Spalte in eine Felsenwand schlägt, wodurch dort verborgene Schätze sich entdecken. In dieser Art erscheint manches Ereigniß auf den ersten Blick als zweckloser Zufall oder wenigstens nur als regelmäßiger Naturgang, während uns die Nebenabsichten verborgen bleiben, die Gott mit dem regelmäßigen Naturereignisse verbindet.

Dieser Umstand wird vielfach die Veranlassung dazu, daß die Menschen die Plane der göttlichen Vorsehung nicht ahnen und darum ihr Vorhandensein abläugnen. Bedenken wir, wie groß das Feld der göttlichen Weltregierung ist, und wie wenig wir oft im Stande sind, hier der weit auseinander liegenden Verbindung zwischen Ursache und Zweck mit unserer Beobachtung nachzugehen. Wie oft liegt der Zweck Jahrhunderte später als die Anwendung des Mittels, wie oft sind beide auf Erden durch ungeheure Entfernungen von einander getrennt! So

sehen denn die Einen die Ursache, ohne ihre fernliegende Wirkung zu ahnen, und die Andern erkennen die Wirkung, ohne von ihrer fernen Ursache zu wissen. So erscheint denn Beiden das, was sie wahrnehmen, als absichtslose Wirkung oder planloser Zufall. Denken wir nun ferner daran, wie oft sich diese höhern Nebenabsichten einfacher Naturereignisse in die verborgene Region der menschlichen Seelenleitung verliert, so begreifen wir um so mehr die Unmöglichkeit, da den Zusammenhang zwischen Mittel und Zweck richtig zu durchforschen, wo es sich um göttliche Begnadigung, Strafe oder Verwarnungen für das uns unbekannte Seelenleben unserer Mitmenschen handelt.

Kurz und gut, der Mensch ist zu beschränkt und zu schwach, als daß sein Blick hinreichte, um den Zusammenhang zwischen Mittel und Zweck zu überschauen, wie ihn die göttliche Leitung der Natur allwissend, allgegenwärtig und allmächtig eintreten läßt. Der menschliche Sinn läßt sich nun leicht dazu verleiten, das Dasein solcher Verbindungen zu läugnen, so oft seine Schwachheit dieselben nicht entdeckt. Wenn eine Fliege über eine Landkarte läuft, so bemerkt auch sie nach Fliegen Art einen Unterschied der verschiedenen Stellen auf dieser Karte, je nachdem dieselben mit Farben und Schwärze bedeckt oder frei sind. Allein wie weit ist diese Kenntniß jenes Insektes von dem entfernt, was der Mensch aus dieser Karte erkennt! Wie groß nun auch dieser Unterschied ist, so bleibt derselbe doch nur ein endlicher; er ist daher lange nicht so groß als der Unterschied des menschlichen Erkennens gegenüber der Allwissenheit Gottes, wo es sich um ein Durchschauen des Zusammenhanges der göttlichen Weltleitung handelt. Dieses Verkennen der Vielfältigkeit göttlicher Zwecke bei einem und demselben Ereigniß veranlaßt zunächst die meisten Irrthümer in der Annahme von Zufall in den Weltereignissen.

Es findet sich ein Unterschied in den Ereignissen, den wir zur richtigen Beachtung hervorheben müssen. Für jeden Vorfall im Gange der Dinge vereinigen sich zwei Factoren, nämlich einerseits die Kräfte der Natur, wie sie für ihren regelmäßigen Gang ein für allemal durch den Schöpfer eingerichtet sich vorfinden, und andererseits die im Laufe der Zeit immer neu eintretende Fügung der göttlichen Vorsehung bei der Leitung des Zusammenwirkens jener Naturkräfte. Nun tritt in dem einen Ereignisse dieser, in dem andern jener Factor deutlicher hervor. In manchen Vorfällen wird uns nämlich der Einfluß der göttlichen Vorsehung viel deutlicher bemerkbar, während in andern der gewöhnliche Gang der Naturkräfte nach seiner immer wiederkehrenden

Weise, fast wie von der Vorsehung unbeachtet, seinen Lauf nimmt. Es ereignet sich z. B. ein Unglücksfall, wo beim Einsturze eines Gebäudes ein darin befindlicher Mensch in sehr auffallender Weise, gegen alle Erwartung, gerettet wird. Nach dem gewöhnlichen Gange der hier wirkenden Naturkräfte würde dieses Ereigniß ganz anders ausgefallen sein, und der Gläubige erkennt hier die hervortretende Hand göttlicher Vorsehung, während der Ungläubige dabei recht wohl alles Vorgefallene den Naturkräften allein zuschreiben kann. Das richtige Beurtheilen solcher Ereignisse, die wir etwas Wunderbares, nicht aber Wunder zu nennen pflegen, ist nur beim wirklichen Glauben an göttliche Vorsehung möglich, während diese Ereignisse selbst keineswegs den Ungläubigen zur ersten Anerkennung der Vorsehung zwingen, da sie ja immer, wie Alles, was die Vorsehung bewirkt, nur vermittelst der Kräfte der Natur zu Stande gekommen sind.

In einzelnen Ereignissen gehört also der Erfolg mehr dem regelmäßigen Gange der Naturkräfte, in andern gehört er mehr dem speciellen hier ganz eigenthümlich hervortretenden Wirken der göttlichen Vorsehung an; daher offenbart sich in diesen letzteren Fällen für den Gläubigen deutlich die ihm bekannte Leitung Gottes, während der Ungläubige sich mit der Annahme eines ungewöhnlichen Zufalles im bloßen Wirken der Naturkräfte begnügen kann.

Das eben Gesagte erinnert uns weiter an eine andere Anwendung des Wortes „Zufall", gegenüber der bisher berücksichtigten Bedeutung dieses Ausdruckes. Im philosophischen Sinne können die Worte „Zufall" und „zufällig" (accidentale) jedes Ereigniß bezeichnen, welches nicht absolut nothwendig ist. Wenn wir das Wort in diesem Sinne nehmen, so ist eigentlich die ganze Welt mit allen in ihr vorkommenden Ereignissen an und für sich nur zufällig zu nennen. Die Gottheit allein ist absolut nothwendig. In der von Gott frei erschaffenen Welt kann daher nur von einer relativen Nothwendigkeit die Rede sein, von dem, was die Philosophie necessitas suppositionis nennt. Selbst bei dieser relativen Nothwendigkeit müssen wir den Reichthum und die Mannigfaltigkeit der von Gott geschaffenen Mittel gehörig in Anschlag bringen. Ein Zweck, der nach Gottes Anordnung nun einmal in der Welt relativ nothwendig ist, könnte dabei immerhin noch durch mehrere andere vorhandene Mittel ebenso gut erreicht werden, wie durch dasjenige Mittel, welches in der That von Gott dazu gewählt worden ist. Dieser Umstand läßt es zu, daß wir dasjenige Mittel, durch welches

Gott wirklich nun seinen Zweck vollführt in dem Sinne zufällig nennen können, daß wir dabei uns erinnern: Gott habe ebenso wohl viele andere Mittel für denselben Zweck gebrauchen können, wenn ihm das gefallen hätte. Auf diese Weise hat man sich an den Gebrauch des Wortes „zufällig" so gewöhnt, daß hernach Mißverständniß und Verwechslung der Bedeutung dieses Wortes sehr nahe liegen. Betrachten wir nun diese wirklich im Weltlauf vorhandene Art von Zufall genauer, so haben wir dabei noch im Auge zu halten, daß bei diesem Zufall nie Etwas als von Gott unbeachtet erscheint. Während Gott im bestimmten Rathschlusse das eine in Anwendung kommende Mittel aus allen möglichen Mitteln mit freiem Willen gewählt hat, hätte er ebenso wohl statt dessen manche andere Mittel wählen können. Ja, selbst während er die genannten Mittel der jetzigen Welt erschuf, hätte er sie ebenso wohl alle ganz anders im Schöpfungsacte einrichten können; während er ihren Kreis auf das jetzige Maß festsetzte, hätte derselbe noch viel größer oder auch viel kleiner sein können. Manche Zwecke im jetzigen Weltlauf erscheinen uns bei genauerer Betrachtung selbst nur als Mittel zu andern höhern Zwecken, so daß zuletzt all' jenes Zufällige nur einem einzigen letzten Weltzwecke Gottes in dieser oder jener Art dienen muß. Bei der Wahl all' seiner jetzt vorhandenen Mittel dürfen wir daher vom Schöpfer weder annehmen, daß er dabei an eine Nothwendigkeit gebunden gewesen, noch daß er in der Wahl blind, absichtslos und ohne Beachtung der Sache verfahren sei.

Wir dürfen also in der Betrachtung der Weltereignisse die Worte „Zufall" und „zufällig" recht wohl im genannten Sinne, aber auch nur im genannten Sinne anwenden. Erinnern wir uns dabei weiter, daß die Mittel Gottes, wie sie in der jetzigen Schöpfung einmal fertig vorliegen, nothwendiger Weise, wie wir oben bereits ausführten, als beschränkte erscheinen, so tritt nun noch diese Beschränktheit verhältnißmäßig da stärker hervor, wo es sich bei einem vorfallenden Ereigniß um die Erreichung mehrerer Zwecke zugleich durch ein und dasselbe Mittel handelt. — Geht ein Mensch bloß spazieren, so kann er seinen Weg vollständig nach Laune wählen, obwohl er dabei jedenfalls nicht gerade über Sumpf und Schlamm geht und bei Felsen, Mauern und Abgründen ausweichen muß. Will er aber auf einem und demselben Wege zugleich einen Freund besuchen, einem andern Zusammentreffen ausweichen, zugleich eine Merkwürdigkeit besehen und einem Volksgetümmel aus dem Wege gehen, so wird er in der Wahl der Richtung seines Spazierganges

dadurch natürlich immer enger und enger beschränkt. Manche Wege, auf denen jener Besuch des Freundes allein mit dem Spaziergange noch zu vereinigen gewesen wäre, müssen in Rücksicht auf die übrigen Absichten, die er mit jenem Gange verbinden will, nun vermieden werden. Seiner Wahl bleibt daher nur wenig übrig, falls er nicht seine freiwillige Absicht aufgeben will, alle jene Zwecke mit seinem Spaziergange zu vereinigen. — Ein Organist mag in der leeren Kirche, wenn keine Rücksicht dort ihn behindert, auf dem Orgelwerke alle möglichen Musikstücke ausführen, Märsche und Tänze nicht ausgenommen. Hier leitet ihn nur seine Laune und es begrenzt ihn dabei nichts, als der beschränkte Umfang des Orgelwerkes. Spielt er dagegen vor dem Gottesdienste in Gegenwart der Gemeinde einen beliebigen Eingang oder füllt er längere Zwischenräume der Gesänge im Gottesdienste durch die Orgel aus, so werden jedenfalls Tänze und Märsche ausgeschlossen bleiben. Singt aber die ganze Gemeinde eine vorgeschriebene Melodie, so behält der Organist noch die Freiheit in der Wahl der höhern oder tiefern Tonart nach seiner Bequemlichkeit, sowie in dem größern oder kleinern Reichthum der zur Melodie von ihm hinzugefügten Harmonie. Er bleibt aber nun an jene Melodie und an die Gesetze der Harmonie gebunden, so daß sich der Kreis seiner Willkür bei diesem Spiele sehr beengt. Soll aber der Organist endlich einen einzelnen Sänger in seinem Vortrage begleiten, so wird ihn die natürliche Höhe und Stärke der Stimme dieses einen Sängers noch weiter beschränken. Er kann nicht mehr die für sein Spiel bequemste Tonart nehmen, wenn dieselbe für jene Stimme zu hoch oder zu tief liegt. Er darf nicht mehr jenen Reichthum von Registern anwenden, der für die Kraft eines Gemeindegesanges in seiner Stärke paßt, ja selbst die Harmonie darf bei einer schlechten Stimme nicht zu reich werden, um die Stimme nicht zu übertönen. — Diese Beispiele lassen sich auf die Wirkung der göttlichen Vorsehung in folgender Weise anwenden.

Sobald der Herr nur den Gang der willenlosen Natur einzig für deren große und grobe Zwecke beachtet, entwickelt sich für seine Absichten ein unermeßlicher Reichthum der Mittel, und das eine von Gott unter tausend vorhandenen Mitteln beliebig gewählte Ereigniß bildet in dem eben besprochenen Sinne eine völlig zufällige Erscheinung. Handelt es sich z. B. um den Ausbruch eines Vulkanes auf einer menschenleeren Insel, um die Bildung eines Flußbettes in öder Gegend, um das Verwittern der Gebirge oder um Zahl und Art der Pflanzen bei Wald und

Wiese in menschenleerem Gebirge, so bleibt es bei dergleichen bloßen Naturereignissen völlig gleichgültig, ob dabei die Zahlen, die Gestaltung, die Richtung und die Entwicklungen sich so oder tausendfältig anders ausführen, obwohl immerhin eine ferne Grenze durch Zweck und Mittel bestehen bleibt. Tritt dagegen zu dem großen Naturzwecke noch eine andere göttliche Absicht hinzu, soll z. B. das öde Land zum künftigen Wohnorte für Menschen dadurch nur vorbereitet werden, oder sind bereits vorhandene Pflanzungen und Wohnstätten segnend, schonend oder strafend dabei zu berücksichtigen, sollen sogar einzelne Menschen in ihrer augenblicklichen Seelenlage bei sündhaften oder guten Absichten dadurch geleitet werden, so verengt sich immer der Kreis der Mittel Gottes in der Natur.

Bei aller Kunst und Macht, bei allem Reichthum der Mittel, wodurch die Vorsehung so hoch über Menschenthätigkeit in der Größe sowohl als in der pünktlichen Genauigkeit hervorragt, bleibt also dennoch die Thatsache zu beachten, daß sich immerhin für das Wirken der Vorsehung mehr und weniger enge Grenzen ergeben, weil der Schöpfer selber in seiner Freiheit seine eigenen Mittel in der Natur beliebig beschränkt hat. Offenbar tritt daher die Wirkung der göttlichen Vorsehung da am genauesten für unser Bemerken derselben hervor, wo neben den Zwecken der Natur das betreffende Ereigniß zugleich eine möglichst specielle Leitung menschlicher Willensthätigkeit und Gesinnung beabsichtigt. In Ereignissen, die bloßen Naturzwecken allein dienen, läßt uns die Vielfältigkeit der vorhandenen Mittel die Einsicht der offenbaren Möglichkeit, daß die Sache sich für ihren Zweck auch anders hätte gestalten können, mehr den Zufall in der Wahl der Mittel erblicken und die göttliche Leitung dabei unbeachtet vergessen, weil wir hier die Absichtlichkeit dieser Wahl nicht in auffallender Weise vor Augen haben.

Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß in unserer Hinweisung auf die Grenzen der natürlichen Mittel, welche der göttlichen Vorsehung für die Leitung des Weltganges dienen, keine Beeinträchtigung für den Glauben an die absolute Allmacht Gottes liegt, da ja nur Gottes freier Schöpferwille selbst es ist, der diese Grenzen so bestimmt hat, und außerdem die übernatürliche Wunderwirkung dem Herrn zu Gebote steht.

## §. 59.

## Das Verhältniß der göttlichen Herrschaft zu den äußern Wirkungen des menschlichen Willens.

Gott ist Herr und der Mensch ist frei. — Unterscheidung von Entschluß, That und Ergebniß. — Materie und Form. — Der Entschluß gehört dem Menschen an; die That wird von Gott zugelassen; das Ergebniß hat auch Gott gewollt. — Liegt in dieser Erklärung keine Betheiligung Gottes an der Sünde? — Alle Ergebnisse sind im Weltgange gut, nur nicht immer gut für den Menschen. — Aehnliches Verhältniß gegenüber den guten Absichten der Menschen. — Gedankensünden. — Gebiet der übernatürlichen Gnadeneinflüsse. — Ist es Gottes nicht unwürdig, das Böse zu seinen Zwecken zu leiten? — Gott hindert oft die Ausführung guter Entschlüsse. — Schwierigkeiten in der Beurtheilung unseres sittlichen Werthes.

Nachdem wir vom Verhältnisse der göttlichen Weltregierung zu dem fortwährenden Gange der willenlosen Geschöpfe gesprochen haben, wenden wir uns nun zu der Betrachtung jener Ereignisse auf Erden, deren nächste Ursache freie Thätigkeit des menschlichen Willens ist. Haben wir auch die Ueberzeugung, daß im willenlosen Kreise der Schöpfung nichts vorkommen und nichts uns treffen kann, ohne die Beachtung Gottes, so kann uns doch noch die Befürchtung übrig bleiben, daß Schwäche, Thorheit oder Bosheit der Menschen uns schaden könnte, ohne daß die Vorsehung dieß abwende, weil ihr die menschliche Freiheit dabei im Wege steht. Zwei Thatsachen stehen unerschütterlich fest: Gott ist Herr und der Mensch ist in seinem Willen frei. Die richtige Vereinigung dieser Thatsachen wird hier unsere Aufgabe sein, die jedoch im gegenwärtigen Abschnitte nur nach einer Seite hin ihre Lösung findet, während die andere Seite im Abschnitte von der Vergeltung zu vollenden ist. — Wir haben für jetzt das Verhältniß der göttlichen Herrschaft zu jenen Ereignissen, welche durch Menschenthätigkeit zu Stande kommen, um so genauer anzusehen, als es sich hier um Fragen handelt, welche auch unter den Gläubigen, besonders zur Zeit der Reformation, zu großen Irrungen Veranlassung geworden sind.

Bei jedem Ereignisse, welches durch menschliche Thätigkeit zu Stande kommt, haben wir ein Dreifaches zu unterscheiden. Erstens den Entschluß, zweitens die That und drittens das Ergebniß. Fragen wir nun nach dem Antheile, der bei jedem von diesen Dreien Gott und dem Menschen zukommt. Unter dem Entschlusse verstehen wir die Reife

des menschlichen Willens, wenn er sich im einzelnen Falle zu einer bestimmten Thätigkeit oder Unterlassung mit Bewußtsein gewandt hat. Der Entschluß bildet den Kern und das Wesen dessen, was die Moralphilosophie actus humanus nennt, im Gegensatze vom bloßen actus hominis. Zwischen dem bloßen Willen im Allgemeinen und dem Entschluß ist noch ein Unterschied anzuerkennen. Es kann ein Mensch z. B. im Allgemeinen den Willen haben, sich an seinem Feinde zu rächen, während er dennoch, wo sich plötzlich die Gelegenheit zu ungestörter Ausführung bietet, die Rache unterläßt. Hier war der Wille zwar bös, aber doch noch nicht in seiner Bosheit zu demjenigen Grade von Reife gelangt, der uns berechtigt, ihn der That moralisch gleichzusetzen. Diese Gleichstellung gilt dagegen beim eigentlich vorhandenen Entschlusse. —

Die That besteht darin, daß der Mensch zur Ausführung seines Entschlusses sich jener Mittel bedient, an die all' sein Wirken nach Außen durch Gottes Fügung gebunden ist und bleibt. All' diese Mittel bleiben nun aber fortwährend zugleich unter der göttlichen Gewalt, während sie dem Menschen zu freiwilligem Gebrauche nur verliehen sind. Gott kann daher durch die Mittel seiner Vorsehung mit bloßer Benützung der geschaffenen Kräfte, ohne alles Wunder, diese Mittel dem Menschen jeden Augenblick benehmen und stören.

Unter dem Ergebniß verstehen wir alle Veränderungen, die in der Wirklichkeit vorfallen in Folge menschlicher Willensthätigkeit. Hierhin gehört zunächst der unmittelbare Erfolg der freien That, aber auch die weitern Folgen für den Thäter und für andere Menschen sind zum Ergebnisse hinzuzunehmen.

Nach diesen Andeutungen wird uns der Antheil, der Gott dem Herrn zuzuschreiben ist, bei dem durch menschliche Willensthätigkeit vollführten Ereignisse klar werden und zugleich der Antheil des dabei freithätigen Menschen unverhüllt vor unsere Augen treten. Der Entschluß gehört nämlich ganz und gar dem Menschen allein an. Von der That sagen wir: Gott hat sie zugelassen, während der Mensch sie frei ausgeführt hat, und von dem Ergebnisse sagen wir: Gott hat dasselbe gewollt, wie es sich immer thatsächlich gestalten mag, sei es nun, daß es zugleich völlig nach den Absichten des Thäters gelingt, oder daß es diesen Absichten nur theilweise oder gar nicht entspricht. In Beziehung auf den Entschluß bleibt für die Gottheit immerhin der Einfluß übrig, den sie nach christlichem Glauben durch die übernatürliche Gnade

übt, ohne daß im Geringsten dabei an zwingende Störung der Freiheit zu denken wäre. Ferner bleibt auch für Gott ein Einfluß auf die Materie des Entschlusses übrig, welcher aber ebenso wenig die Freiheit der Form stört.

Wir haben die hier im Sinne der Alten gebrauchten Ausdrücke Materie und Form zu erklären, da wir sie noch mehrfach zu brauchen haben. Unter Materie verstehen wir nämlich das Ereigniß an und für sich und ohne alle Rücksicht auf seine sittliche Bedeutung. Unter der Form verstehen wir das, was dem Ereignisse, also der Materie, die jedesmalige sittliche Bedeutung gibt. So bildet z. B. die Tödtung eines Menschen die gleiche Materie, welche bald in der Form des Mordes, bald in der Form der Nothwehr, des Unglückes, des menschlichen Strafgerichtes oder des ruhmvollen Sieges erscheint. — Auf die Materie kann daher Gott beim menschlichen Entschlusse einen die Freiheit durchaus nicht störenden Einfluß üben. Daß z. B. ein unehrlicher Mensch, in reiche Verhältnisse gestellt, zum Betrüger wird, während er, in Armuth versetzt, zum Diebe geworden wäre, daß er, durch sein Gewerbe mit Gold und Silber in Berührung gebracht, sich hieran vergreift, während er, in ein anderes Gewerbe gesetzt, die Gelegenheit zum Diebstahl an anderen Stoffen gefunden haben würde, dergleichen hängt allerdings vielfach von Gottes Fügungen ab. Allein es fällt in die Augen, wie diese Art von Fügungen keine Beeinträchtigung der Freiheit und des Entschlusses bilden. Die Form dieses Entschlusses, d. h. sein eigentliches Wesen und seine sittliche Bedeutung, bleibt durchaus in der Gewalt der menschlichen Freiheit. —

Bei der That gehört die Ausführung offenbar dem Menschen als seine freie Wirksamkeit an. Da der Mensch aber durchaus nur durch die von Gott ihm verliehenen Mittel die That vollführen kann, und Gott jeden Augenblick all' diese Mittel auch in seiner Gewalt behält und sie stören könnte, so sagen wir mit Recht: Gott hat die That nicht vollführt und nicht gewollt, wohl aber zugelassen. Dabei erscheint also auch die Freiheit der That nicht im Geringsten gestört, obwohl die That durch dieses Zulassen oder Hindern unter der Gewalt der göttlichen Herrschaft bleibt.

In Beziehung auf das Dritte, auf das „Ergebniß“ haben wir uns sehr vor Mißverständniß und Ungenauigkeit zu hüten. Wir haben es oben bereits ausgesprochen, daß wir von jedem vorkommenden Ergebniß sagen müssen: Gott habe es so, wie es sich thatsächlich vorfindet,

ausdrücklich gewollt. Können wir da aber wohl dem Anscheine entgehen, als ob wir auch die Sünde als einen Ausdruck des göttlichen Willens hinstellten? Man könnte uns einwenden: wenn ein vorgefallener Mord nach dieser Erklärung mit allen Umständen, wie er wirklich sich zugetragen hat, Beschluß des göttlichen Willens ist, dann müßte ja natürlich auch die Bosheit und der Entschluß des Mörders durch Gottes Macht und Fügung hervorgebracht werden; mithin hört die Freiheit des Verbrechens unter diesem Einflusse der göttlichen Fügung auf; der Mensch hat keine Schuld, und Alles vollführt sich nur mit voller Nothwendigkeit nach dem allmächtigen Willen Gottes. —

Sehen wir diese Bedenken näher an und halten wir uns dabei an einen bestimmten Fall. Es wird z. B. ein Mensch erschossen; da sagen wir nun: die Bosheit und der Entschluß des Mörders gehören nur diesem Bösewichte und seiner vollen Freiheit an. Allerdings haben wir den oben besprochenen Einfluß göttlicher Fügung auf die Materie dieses Entschlusses anzuerkennen. Der Einfluß der göttlichen Leitung und Fügung hat z. B. dabei mitgewirkt, daß gerade dieser Mensch mit dem Ermordeten im Leben in Berührung kam, und daß sich dieser oder jener Conflict zwischen ihnen gestaltete, der unter andern göttlichen Fügungen nicht eingetreten wäre. Allein diese Umstände stören offenbar die Freiheit des Entschlusses nicht. Die That vollführte der Mörder, indem er dem Andern zu gelegener Zeit auflauerte, vom Schießgewehre Gebrauch machte, und ihn richtig traf. Gott konnte ihm hier hundertfältig die Gelegenheit verderben, und ihn im Gebrauche der Mittel beliebig stören. Ein einziger Regen- oder Thautropfen hätte hingereicht, daß der Schuß versagen müßte. Ein wenig Staub in's Auge des Mörders hineingetrieben, hätte sein Zielen verhindern können und der Stich einer Mücke ihn zucken und fehlschießen lassen, wenn Gott ihn hätte hindern wollen. Allein Gott hat die freie That hier nicht gestört, sondern zugelassen, obwohl er sie keineswegs selbst gewollt und gefügt hat. Unter dem Ergebnisse verstehen wir hier all' jene äußern Veränderungen, welche diese böse That im Kreise der Wirklichkeit, d. h. außerhalb der Seele des Mörders hervorbringt. Wir meinen damit also den Umstand, daß der Ermordete an dieser bestimmten Schußwunde, mit diesen längern oder kürzern Schmerzen, zu dieser bestimmten Zeit, rasch oder langsam zum Tode kommt, und daß dieses weiterhin für dessen Angehörige, für den Mörder und die sonstige Umgebung diese oder jene nahen und entfernteren Folgen hat. Das Alles zusammen bezeichnen wir mit dem

einen Worte: das Ergebniß der That. Von diesem ganzen Ergebnisse nun sagen wir geradezu, daß Gott es nicht bloß einfach zugelassen, sondern nach seinen segnenden oder strafenden Rathschlüssen vermittelst seiner Vorsehung so gefügt habe. Allerdings könnte es mißverstanden werden, wenn man sich hier ohne genauere Erklärung bloß des Ausdruckes bediente: Gott habe dieses Ergebniß gewollt. Offenbar laufen ja hier bloße Zulassungen Gottes mit den durch menschlichen Willen erst veranlaßten weiteren selbstständigen Rathschlüssen Gottes so sehr ineinander, daß wir uns passender des Ausdruckes bedienen: Gott habe die Sache gefügt, als des Wortes: Gott habe es so gewollt. Hier sind ja alle Rathschlüsse Gottes eben nur bedingte, und durch vielfache Aeußerungen der menschlichen Freiheit erst veranlaßte Fügungen des Segens, der Prüfung oder des Strafgerichtes. Hat Gott also, wie wir sagen, das Ergebniß so gefügt, so fragt es sich: Fällt dann nicht die Schuld für den Menschen weg und das Ganze auf Gott zurück? —

Wir haben hier zum näheren Verständniß darauf hinzuweisen, daß sehr oft zwei Geister ein und dasselbe Ereigniß wollen und fügen können, obwohl dabei die Absicht Beider sehr verschieden ist. Kann es ja vorkommen, daß ein Mensch auf die freie und ganz selbstständige Thätigkeit eines Andern eingeht, und nun dasselbe Ergebniß auch seinerseits will, welches der Erste aus himmelweit verschiedenen Absichten erstrebt. Ein Verräther theilt z. B. aus purer Rachsucht das ihm bekannte Verbrechen seines Feindes dem Richter mit. Dieser Bösewicht will also die Bestrafung jenes Verbrechers herbeiführen, bloß um diesen unglücklich zu machen und so seine Rachsucht an ihm zu befriedigen. Der Richter verfügt nun nach seinem Willen genau das Zustandekommen desselben Ergebnisses, nämlich die Bestrafung jenes Verbrechens. Der Eine will also die Bestrafung nur aus Rachsucht, während der Andere sie nur aus pflichtschuldigem Eifer für Handhabung der Gerechtigkeit will. Der Richter mag jenen Verräther verachten, aber seine vorhandene Bosheit, die sich ihm hier als Mittel zur Erfüllung seines Amtes aufdrängt, hat er pflichtschuldig zum Guten zu benützen. Ohne das Dasein der Bosheit dieses Verräthers hätten sich für den Richter vielleicht andere Wege zur Ermittelung jenes Verbrechens gefunden. Nie hätte er für seinen Zweck eine solche Rachgier hervorrufen dürfen. — In einer ähnlichen Weise steht Gott der That des Sünders gegenüber. Er will mitunter gerade dasselbe Ergebniß, welches der Sünder beabsichtigt, jedoch will Gott dasselbe aus ganz andern Absichten.

Wenn Gott daher z. B. jene Tödtung nicht gewollt, oder nicht in diesem Augenblicke und unter diesen Umständen gewollt hätte, so wäre die Ausführung sicherlich verhindert worden. Bedurfte es ja, wie gesagt, nur einer Störung in den Mitteln des Mörders, um das Ergebniß völlig zu ändern. Der Entschluß dieses Menschen und selbst die vollständige Ausführung seiner That konnten beide ungehindert bleiben und dabei dennoch das Ergebniß abgewandt werden. Dieß Ergebniß ist also nur darum wirklich eingetreten, weil nicht nur der Mörder in seiner Bosheit, sondern auch Gott in seinen weisen Rathschlüssen diese Tödtung unter den vorliegenden Umständen wollte.

Es ist also klar, daß wir hier keineswegs die Sünde auf Gott übertragen, denn jene Tödtung ist ja nur durch ihre Form eine Sünde, nicht durch ihre Materie allein. Indem wir daher nur bei dem Mörder die sündhafte Absicht, also die Form der Sünde, finden, erscheint jene Tödtung, sofern von anderer Seite die vollkommenen Absichten Gottes sie wollen, durchaus nur als etwas Gutes. — Wir haben nämlich zu beachten, daß alle Materien der Ereignisse an und für sich weder gut noch bös sind und das Eine und das Andere nur werden durch die hinzutretende Form, welche ihnen der Wille des dabei thätigen Geistes gibt. Eine Tödtung ist z. B. an und für sich weder etwas Böses, noch etwas Gutes; das Leben des Getödteten wird ja immerhin in irgend einer Weise, und wahrscheinlich in einer schmerzlichen Weise, seinen Ausgang finden müssen, ob dieß früher oder später geschieht. Daß Gott also den Tod eines Menschen so oder anders fügt, das wird durch seine heiligen Absichten immer an und für sich etwas Gutes sein. Freilich ist es aber nicht immer etwas Gutes auch für den davon betroffenen Menschen. Für den Menschen nämlich sind nicht alle Rathschlüsse Gottes gut; denn für ihn können sie nicht nur Segen und Prüfung, sondern oft auch Strafe sein. Auch diese Strafe, die für den Betreffenden freilich nichts als ein Unglück ist, weil sie hier ja nicht medicinell, sondern rein vindicativ auftritt, ist an und für sich, d. h. im großen Zwecke der Weltordnung, etwas Gutes, während sie für den betreffenden Menschen im Einzelnen nur Unheil ist. Es verhält sich hier ähnlich wie in der bürgerlichen Ordnung. Auch da ist es ein Glück und an sich etwas Gutes, wenn die Verbrechen entdeckt und zur gebührenden Strafe gezogen werden, obwohl dieses keineswegs ein Glück für die betroffenen Verbrecher selbst ist.

Könnte man aber nicht die Bemerkung geltend machen: Bei allem

Hervorheben der Reinheit der göttlichen Absicht wird durch die gegebene Erklärung die Annahme der Nothwendigkeit der Sünde noch nicht beseitigt. Wenn nämlich Gottes Rathschluß, wie angegeben wurde, aus guter Absicht jenes Mordes zu seiner Ausführung bedarf, so wird ja dadurch offenbar die That des Mörders nothwendig. Wo bleibt dann des Menschen Schuld, wenn er nur mit Nothwendigkeit den Fügungen Gottes durch seine Thaten dienen muß?

Um hierauf richtig zu antworten, müssen wir uns erinnern, daß keineswegs von einer Nothwendigkeit jenes eingetroffenen Ergebnisses die Rede war. Gott hat dasselbe nur unter den vielen Mitteln frei gewählt, die ihm zur Vollführung seiner höchsten Zwecke zu Gebote standen. Gott hat fernerhin hier nur die Bosheit des Menschen benützt, welche, unabhängig von ihm und seinen göttlichen Fügungen, bloß durch die Freiheit des Menschen wirklich vorhanden war. Der Umstand, daß diese innerlich vorhandene Bosheit auch zum äußerlichen Ergebnisse gelangte, weil Gott dieses nicht hinderte, macht das Böse seinem Wesen nach nicht schlimmer. Gottes Verhinderung des Ergebnisses wäre ja keineswegs eine Verhinderung des Bösen an sich gewesen, denn dieses bliebe ja doch für sich bestehen durch das unverhinderliche Vorhandensein des bösen Willens und Entschlusses im Geiste des Menschen. Wenn daher dieser böse Wille der Menschen von Gott in seinen Rathschlüssen benützt wird, so geschieht dieses nur deßwegen, weil dieser böse Wille eben vorhanden ist. Er wird keineswegs von Gott hervorgerufen und veranlaßt, und wenn er nicht da wäre, so würde Gott für seine Zwecke hundert andere Mittel zu Gebote haben, um dieselben göttlichen Absichten zur Ausführung kommen zu lassen. Alle untergeordneten Zwecke Gottes bilden übrigens im Gange der Weltleitung ja selbst immer wieder nur freigewählte und in diesem Sinne zufällige Mittel für höhere göttliche Zwecke, und könnten sich daher hundertfältig anders gestalten, ohne Störung der höchsten Zwecke. Wenn daher nicht die Bosheit eines Mörders vorhanden gewesen wäre, so hinderte dieses Gott nicht, dennoch den nun Ermordeten, sogar genau unter denselben Umständen, an einer Schußwunde sterben zu lassen. Der Herr brauchte ja nur ein Unglück zu fügen, bei welchem der Betreffende ohne alle menschliche Schuld und Sünde die ihm von Gottes Rathschluß zugedachte Schußwunde erhielt. Offenbar hat aber solch' eine Verwundung und Todesart doch selbst nur den Rang eines Mittels zu höherem Zwecke Gottes; sie könnte daher auch vielfach durch andere Mittel umgekehrt

ersetzt werden. Wollte der Herr den Ermordeten z. B. durch diesen Vorfall strafen oder auch für sein Seelenheil beglücken, so lassen sich viele Krankheitsformen denken, welche genau denselben Hauptzweck und dieselben damit verbundenen Nebenzwecke erreicht haben würden.

Wenn wir dieß Verhältniß der göttlichen Fügung bisher nur an bösen Thaten besprochen haben, so tritt dasselbe auch bei den guten Absichten und Handlungen der Menschen ebenso hervor. Auch beim guten Werke haben wir Entschluß, That und Ergebniß in gleicher Weise zu unterscheiden. Auch bei ihm gehört der Entschluß ganz dem Menschen an und fließt frei aus seiner eigenen Absicht. Nur auf die Materie des Entschlusses hat Gottes Fügung wie beim Bösen jenen Einfluß, der die Freiheit nicht berührt. Die beim Guten mitwirkende übernatürliche Gnade, wie der christliche Glaube sie lehrt, hebt ebenfalls nicht die menschliche Freiheit auf. — Das Zweite, die gute That nämlich, vollführt der Mensch kraft eigenen Willens durch die ihm von Gott verliehenen Mittel, während Gott sie zuläßt. Das Dritte, das Ergebniß, gestaltet sich immer nur nach strengster Fügung Gottes. — Hindert Gott daher mitunter die Ausführung des Guten, so bleibt dem freien Entschlusse und der unternommenen Anstrengung des Menschen dennoch das volle Verdienst. Wir besprachen das ganze Verhältniß Gottes zur freien Thätigkeit des Menschen darum nur in Bezug auf böse Thaten ausführlicher, weil hier die Aussöhnung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Herrschaft schwieriger erscheint, als beim Guten durch das im Bösen hervortretende Widerstreben der menschlichen Freiheit.

Aus dem Ganzen geht mithin hervor, daß wir das Verhältniß der Herrschaft Gottes zu der menschlichen Freiheit richtig und klar darstellen, wenn wir sagen: Gott benützt den frei vorhandenen Willen des Menschen mit in der Reihe der übrigen natürlichen Mittel der Vorsehung. Er benützt ihn, weil er ohnehin vorhanden ist, ob gut oder bös. Er benützt ferner die aus diesem Willen hervorgehende Thätigkeit des Menschen nach Außen immer in der Art, daß er dabei seine Herrschaft über die dem Menschen verliehenen Mittel jeden Augenblick hindernd eintreten lassen kann. So wird also das Ergebniß, wenn auch nicht nothwendig, doch immer der Fügung Gottes entsprechend erscheinen. Nur so viel wird von den menschlichen Absichten im Guten und Bösen auch äußerlich zu Stande kommen, als Gott in die Reihe seiner weisen Fügungen aufnehmen will. Mitunter

dient daher die Thätigkeit des Menschen den göttlichen Absichten in solcher Weise, daß sie wider Willen am Ende gerade das Gegentheil von demjenigen bewirken muß, was der Mensch selbst dabei beabsichtigt hatte.

Wenn wir oben bei unserer Unterscheidung zwischen Enschluß, That und Ergebniß von der That sagten, daß diese nur durch die von Gott verliehenen Mittel vollführt würde und mithin von der Zulassung Gottes abhänge, so scheint dieses auf den ersten Blick nicht recht zu passen für diejenigen Fälle, wo es sich nur um Gedankensünden handelt. Allein auch hier haben wir die dabei in Rede kommende Ausführung des Bösen als an verliehene Mittel gebunden anzusehen. Der Mensch vermag nämlich nach unserer früheren Ausführung seine Gedanken, gute wie böse, in ihrer Vollständigkeit nur vermittelst des Gehirnes zu entwickeln. Nicht im freien Willen allein, ja selbst nicht im Innern des Geistes allein geht der ganze Proceß der Gedanken vor sich. Der Geist veranlaßt die Denkthätigkeit und führt sie im Innern aus, theils von Außen dazu gebracht, theils durch den eigenen Willen getrieben. Aber bei der Thätigkeit des Denkens muß er sich der Sprache und der Phantasiebilder bedienen, die er vermöge der Einbildungskraft durch Handhabung des Gehirnes hervorruft. Offenbar steht es also auch hier dem Schöpfer in seiner Gewalt, daß er diesen Fortgang der Gedanken stören kann, ohne dabei die Freiheit des Willens selbst zu stören. Er kann dem Geiste die dabei nöthige Handhabung des Gehirnes auf mancherlei Art verhindern, oder auch nur die Aufmerksamkeit gewaltsam von dieser Richtung nach einer andern abziehen. Die Erregungen von Furcht, Schrecken, Zorn, Widerwillen und Ekel stehen dabei dem höheren Einflusse offen und der Mensch kann seiner Verblendung überlassen oder ihr gewaltsam entzogen werden nach strafenden oder erbarmend rettenden Rathschlüssen des Herrn; aber auch solch' eine erbarmende Rettung aus der Gefahr zwingt den Böswilligen nicht auf guten Weg. Daher z. B. der befremdende Ausdruck der heil. Schrift: Gott verstockte dem Pharao sein Herz, d. h. er überließ ihn der Verblendung seiner sündhaften Gedanken. So erklären sich die Einflüsse der Regierung Gottes auf das innere Gedankenleben der Menschen im Bösen und im Guten. Seiner eigenen Verblendung in der Sünde überlassen, geräth daher manchmal der Mensch auf Gedanken, die er sündhafter Weise festhält, während sie wider seinen Willen und ohne seine Absicht ihn zu Schritten bewegen mögen, die zuletzt dem Guten dienen und in die Fügungen

Gottes passen. Weit mehr jedoch tritt dieser göttliche Einfluß auf die Richtung des Gedankenlebens im Guten ein. Hier ergibt sich das Gebiet für die geheimnißvolle Wirkung der übernatürlichen Gnade, sowohl auf die richtige Erkenntniß, als auch auf Neigung und Abneigung.

Wenn wir mit dem bisher Gesagten die Behauptung widerlegt haben, daß Gottes Leitung des Bösen wie eine Betheiligung der Vorsehung an der Sünde selbst als solcher erscheine, so tritt uns nun ein anderer Einspruch in den Weg. Zugegeben, sagt man, daß Gott bei solcher bloßen Benützung des Bösen für heilige Zwecke keineswegs am Bösen selbst mitbetheiligt ist, erscheint es denn doch nicht wenigstens Gottes unwürdig, daß er sich des Bösen bedienen, und also unreine Mittel für seine Zwecke anwenden sollte, während ihm doch reine Mittel genug zu Gebote stehen? — Ist mithin nicht solch' eine Annahme verwerflich?

Wir antworten: Weit entfernt davon, daß die oben auseinandergesetzte, völlig unbetheiligte Benützung der vorhandenen bösen Absichten der Menschen der Herrschaft Gottes unwürdig wäre, erscheint sie vielmehr durchaus passend. Dadurch zeigt sich nämlich Gottes höchste Herrschaft am allerdeutlichsten, daß er selbst das Böse zwingt, wider seinen Willen überall nur in den Dienst seiner Weltordnung einzutreten, ohne daß dabei die Freiheit des Menschen gestört würde. Ja, wir dürfen behaupten: Gott hätte nie Geister erschaffen können, wenn ihm nicht diese Möglichkeit ihrer Benützung für seine Zwecke da vor Allem freigestanden hätte, wo diese seine Geschöpfe die verliehene Freiheit mißbrauchen. Indem er nämlich die Geister erschuf, wurde durch deren Freiheit die Sünde unabänderlich möglich. Hätte nun Gott nicht die Gewalt behalten, die Sünde bei ihrem wirklichen Hervortreten aus dem sündhaften Geiste dennoch zum Dienste seiner Ordnung zu zwingen, so hätte er ja mit der Erschaffung der Geister seine eigene Herrschaft aufgegeben.

Zweitens ist diese Einrichtung wichtig auch für das Seelenheil der Menschen selbst. Wenn nämlich jede böse Absicht gleich im Entschlusse von Gott so unterdrückt werden müßte, daß nie eine böse That zu Stande kommen könnte, so würde der Mensch seine eigene Schlechtigkeit nie hinreichend erkennen. Gerade an seinen mitunter grauenvoll hervortretenden Störungen der Weltordnung erkennt der Mensch erst recht die innere Verkehrtheit seines Willens, dessen Entschlüsse solche Störungen herbeigeführt haben. Dieser äußere Anblick des Bösen in verderblicher Er-

scheinung gibt uns Allen erst den rechten Begriff von der Größe der Sünde und den gebührenden Abscheu gegen dieselbe, wenn wir die Bosheit Anderer vor Augen haben, und die Erkenntniß der eigenen Schuld und Willensverkehrtheit, sowie die Reue und Bekehrung, kommen meist nur durch Erfahrung von den bösen äußeren Wirkungen der inneren Sünde zu Stande. Wer die Weltordnung in diesem Punkte nicht nach dieser unserer Ansicht annehmen will, der darf übrigens nicht dabei stehen bleiben, Gottes Leiten des Bösen abzustreiten; er muß vielmehr verlangen, daß Gott nie einen bösen Entschluß zur That kommen lassen dürfe, sondern jede Möglichkeit der Ausführung des bösen Entschlusses verhindern müsse. Würde aber Gott jeden sündhaften Entschluß an der Ausführung hindern müssen, so daß nie dadurch ein störendes Ergebniß hervorträte, so würde das Innere der Menschen in unheilbarer, weil unbemerkter Verwüstung ganz unbeachtet verderben. Gerade Thaten und Ergebnisse bilden meist den Anfang zu unserer Selbstkenntniß und Bekehrung, sowie sie uns Alle zuerst auf das in unserer eigenen Seele mögliche Verderben warnend hinweisen, wo wir sie an Andern sehen. So zeigt sich die göttliche Zulassung böser Thaten und ihrer Ergebnisse von dieser Seite als dem Heile der Menschen dienlich, während wir sie von der zuerst besprochenen Seite her als der göttlichen Herrschaft gebührend dienstbar erkannten.

Drittens hat die göttliche Fügung die äußere Wirksamkeit des Bösen meist nur da in ihre Plane aufgenommen, wo es sich gerade um die widerwärtige Aufgabe der Bestrafung der Sünde handelt. Der Herr hat die Sünde gleichsam zu ihrer eigenen Scharfrichterin machen wollen. Er bestraft die Sünde des Einen vermittelst sündhafter Thätigkeit des Andern, ja mitunter dient die Thätigkeit des Sünders selbst am Ende nur zu dessen eigener Züchtigung. Die unedle Aufgabe der Bestrafung des Bösen hat der Herr meist durch einen unedlen Diener hier vollführen wollen und reine und edle Kräfte in der Schöpfung mit diesem unedlen Auftrage vielfach verschont. Wir begreifen die Angemessenheit dieser göttlichen Verwendung der bösen Thätigkeit des Menschen.

Aber noch lange nicht alle bösen Entschlüsse der Menschen läßt Gott der Herr auch zur That und zum Ergebnisse kommen. Tausend böse Entschlüsse werden von Gott in der Ausführung gehindert.

Ebenso, wie bei den bösen Entschlüssen, sehen wir auch bei den guten Absichten der Menschen manchmal die That und das Ergebniß durch Gottes Fügung verhindern. Es wird nicht unnütz sein, hier eben-

falls einige Andeutungen über die Gründe solch' einer göttlichen Verhinderung auch des Guten anzuführen.

Erstens ist sehr oft dasjenige, was ein Mensch in seinen guten Absichten für nützlich ansieht und ausführen will, dennoch in der That nicht passend in die göttliche Ordnung und schädlich. Daher ist es hier ein Glück, wenn Gott die Ausführung hindert. Der Mensch behält dabei das Verdienst seines wohlgemeinten Entschlusses.

Zweitens ist mitunter derjenige der Wohlthaten des Guten nicht werth, für den der Andere nach seiner guten Absicht wirken wollte; daher wird die Ausführung jener Absicht nur zur Strafe für den Betreffenden vereitelt.

Drittens ist mitunter ein Mensch zum Stolze so geneigt, daß der Anblick der Erfolge seiner guten Thaten ihm das Verdienst derselben in Sünde und Selbstüberhebung verwandeln. Es ist daher eine göttliche Wohlthat für ihn, wenn der Herr ihm diesen Anblick und die darin liegende Versuchung erspart durch göttliche Vereitlung des Erfolges. Dadurch bleibt das Verdienst des guten Entschlusses für ihn unverdorben.

Viertens liegt auch der Gedanke nah, daß mitunter die Ehre und Freude des Erfolges guter Entschlüsse uns nur zur Strafe für andere Fehler verweigert wird. Gott will nur denen, die ihm wahrhaft wohlgefällig sind, und insbesondere reinen und demüthigen Seelen, die Ehre und Freude zu Theil werden lassen, daß sie in ausgezeichneten Fällen als Werkzeuge des göttlichen Segens unter ihren Mitmenschen dienen. Dennoch wird auch diesen mitunter der Erfolg des Wirkens versagt, weil sie in stiller Verborgenheit und nicht in glänzender Thätigkeit sich für ihr Heil entwickeln sollen. Mitunter sehen wir die umgekehrte Erscheinung. Es ist ein Mensch wenig zum Stolze geneigt, während bei sonst gutem Willen die Trägheit für ihn die Seelengefahr bildet. Für solch' einen Menschen ist es ein Glück, wenn der Herr ihm zuweilen auch gute Entschlüsse unbedeutender Art mit glänzenden und unerwarteten Erfolgen segnet. Diese Erfahrung dient ihm zur Aufmunterung und auch Andern in seiner Umgebung zum Antriebe.

Nach diesen Andeutungen über das göttliche Walten in Beziehung auf die Ausführung des menschlichen Willens im Guten und im Bösen wird man es nicht mehr für unpassend ansehen können, wenn wir glauben, daß Gott der Herr auf diese Art auch den bösen Willen zu seinen Diensten zwingt, ohne dabei denselben in seiner Freiheit zu stören. Zu-

gleich aber werden wir daran erinnert, wie wenig wir im Stande sind, den innern Werth der Menschen gründlich zu beurtheilen. Wir sehen ja nur die Thaten und Erfolge, während diejenigen Entschlüsse uns verborgen bleiben, welche nur die göttliche Vorsehung in Ausführung der That gehindert oder anders gelenkt hat. Dieses gilt sowohl vom Bösen als vom Guten. Während Gott nur nach den Absichten und Entschlüssen richtet, die nur ihm alle völlig bekannt sind, während er ihre Ausführung oft verhinderte, so urtheilen wir zunächst nur nach That und Erfolg. Oft genug ist das Ergebniß der menschlichen Thätigkeit, welches allein vor unsere Augen tritt, durch Gottes Fügung gerade das Gegentheil von dem geworden, was der Mensch dabei in seinem Entschlusse beabsichtigte. Er erntet daher mitunter den Ruhm des Guten und nimmt ihn als ihm gebührend in Anspruch, während er doch in der That nur Böses beabsichtigt hatte, was Gott allein zum Guten wandte. — Umgekehrt trifft Manchen der Vorwurf böser Absicht, während er durch den besten Entschluß zuletzt das Gegentheil erreichte, weil Gott es in seinen Rathschlüssen so fügen wollte.

So erschwert sich also für uns ein richtiges Urtheil über den Werth der Menschen. Ja selbst unser eignes Innere beurtheilen wir nur höchst unvollkommen. Gute Erfolge schreiben wir uns selbst zu, während sie keineswegs aus unserer eigentlichen Absicht hervorgegangen sind, sondern nur ohne unsern Willen durch pure Fügung der Vorsehung zu diesem Ende gewendet wurden. Allgemeine Neigungen zum Guten sehen wir schon für reife Entschlüsse an und eignen uns das Verdienst davon zu, als ob nur Gott ihre Ausführung gehindert hätte, während in der That diese Ausführung nicht unterblieben wäre, falls statt der bloß allgemeinen Neigung die wirkliche Kraft eines eigentlichen Entschlusses vorhanden gewesen wäre. Wie mancher Mensch spricht z. B. davon: wie viel Gutes er zu thun entschlossen sei, wenn er das Glück hätte, diese oder jene Stellung im Leben einzunehmen, während er doch das Gute versäumt, wozu ihn seine jetzige Stellung befähigt. Böse Absichten und Entschlüsse dagegen, deren Durchführung in der That nur durch Gott gehindert wurde, erkennen wir selten nach ihrer ganzen Schuld an, weil uns das Unterbleiben des Erfolges fälschlich beruhigt. Daher heißt es nicht umsonst: es sei schwer, sich selbst zu erkennen und Gottes Gerichte seien nicht der Menschen Gerichte.

## §. 60.
## Rechtfertigung des göttlichen Waltens im Gange der zeitlichen Dinge.

Man läugnet die Vorsehung, weil im Weltgange Ungerechtigkeit erscheine. — Man sagt: der Tugendhafte ist unglücklich, der Lasterhafte glücklich. — Widerlegung. — Zwei Reihen von Uebeln. — Gerechtigkeit zeigt sich auf Erden nur im Großen, nicht im Einzelnen. — Grund dieser Erscheinung. — Theilweise Ausnahmen. — Weitere Gründe des persönlichen Unglückes. — Werth der Thätigkeit, insbesondere der Geistesthätigkeit. — Theilnahme an Glück und Unglück gewisser Kreise. — Häufiger Irrthum bei der Annahme unverschuldeten Unglücks. — Zeitliche Strafe kleinerer Fehler des Gerechten, zeitlicher Lohn für das Gute des Ungerechten. — Uebersicht. — Seesturm.

Nachdem wir auf diese Weise das Verhältniß der göttlichen Vorsehung sowohl gegenüber der willenlosen Natur, als gegenüber der durch Menschenthätigkeit zu Stande gekommenen Ereignisse genau angegeben haben, wenden wir uns zu einer neuen und erheblichen Einrede gegen den Glauben an Vorsehung überhaupt. Man sagt: eine göttliche Weltregierung läßt sich darum weder für die Natur, noch für die uns viel wichtigere Thätigkeit der Menschen annehmen, weil im thatsächlichen Weltgange sich so viele Ungerechtigkeit zeigt. Insbesondere sehen wir hundertfältig den Triumph der menschlichen Bosheit neben der Unterdrückung aller Bestrebungen der Tugend. Wir hören mitunter den Frevler höhnend sagen: Ich habe Sünde auf Sünde gehäuft, und wo ist mir denn dabei irgend eine Spur von göttlicher Vergeltung und Strafe zu nahe gekommen? Kurz und gut, wir sehen die Tugendhaften unglücklich und die Lasterhaften glücklich in der Welt, in offenbarem Widerspruch mit der Gerechtigkeit. Wenn wir daher eine göttliche Weltregierung annehmen sollten, so müßten wir ja all' die Ungerechtigkeiten im Weltgange ausdrücklich der Gottheit selbst zuschreiben. Wollen wir hier die Gottheit rechtfertigen, so müssen wir es absprechen, daß Gott diese Welt so voll von Ungerechtigkeiten regiere. Vielmehr überläßt der Herr das Geschaffene seinem unvollkommenen Gange, denn die Natur des Endlichen ist ja nur Unvollkommenheit, und daher stammen jene Ungerechtigkeiten, weil Gott die fertige Schöpfung entweder gar nicht weiter, oder doch wenigstens nicht im Gange des Einzelnen beachtet, nachdem er Alles durch die Schöpfung zu leidlichem, wenn auch unvollkommenem Gange für immer eingerichtet hat.

Indem wir uns zur Antwort auf diese Einrede wenden, fällt uns zuerst der große Fehler deutlich in die Augen, der in solch' einem Versuche der Rechtfertigung Gottes liegt. Man will den Herrn vor der Verantwortlichkeit für jene angeblichen Ungerechtigkeiten im Weltgange schützen, indem man deutlich behauptet, dieses sei nur Folge einer göttlichen Vernachlässigung der Welt. Wie könnte aber die Annahme einer solchen Vernachlässigung den Allmächtigen, Allgegenwärtigen und Allwissenden rechtfertigen, der doch so unendlich leicht der Welt die nöthige Beachtung schenken könnte, um solche Ungerechtigkeiten überall zu verhindern. Dieses Nichtabwenden der Ungerechtigkeit aus purer Vernachlässigung der Welt paßt doch wahrlich nicht als Annahme zur Rechtfertigung Gottes.

Wenden wir uns nun zu genauerer Untersuchung des Sachverhaltes in jenen angeblichen Ungerechtigkeiten des Weltganges.

Man sagt: der Tugendhafte ist unglücklich und der Lasterhafte glücklich in der Welt. Ist dieses denn wahr? Nichts ist leichter, als daß man dem wirklich Leidenden und Unglücklichen die Zustimmung zu diesem Satze abgewinnt. Diese Behauptung macht ja aus seinen Leiden eine Art von ehrenvollem Martyrium. Allein bei allem dem ist dieser Satz einer von jenen falschen Aussprüchen, die durch den Vortheil unbedachtsamer Verbreitung durch wohlgesinnte Leute recht verderblich werden und darum gerade am sorgfältigsten bekämpft werden müssen.

Wenn es wirklich in dieser vollen Allgemeinheit wahr wäre, daß der Tugendhafte unglücklich, der Lasterhafte glücklich sei, so müßte ja bei allgemeinen Landplagen sich die Thatsache erfahrungsmäßig herausstellen, daß man nur lasterhaft zu sein brauche, um vom allgemeinen Uebel verschont zu bleiben, und daß die Tugend dabei unvermeidlich betroffen würde. Stellt sich denn eine solche Erfahrung wirklich heraus? Trifft eine über das Land hereinbrechende Seuche in der That nur die Tugendhaften, und braucht man etwa nur lasterhaft zu sein oder es allenfalls zu diesem Zwecke nur zu werden, um vor der Ansteckung sicher zu sein? Treffen Wolkenbruch und Ueberschwemmung, Blitz und Hagelschlag vielleicht nur das Eigenthum des Tugendhaften und bildet das Laster den einzig sichern Ableiter für den Schaden solcher Naturereignisse? Zeichnen die Kugeln auf dem Schlachtfelde durch ihr Treffen nur den tugendhaften Kämpfer aus, während der lasterhafte Soldat gegen sie geschützt ist? — Hier stehen doch die Ereignisse als verneinende Antwort klar genug vor unsern Augen.

Diese und ähnliche Erscheinungen zeigen uns doch unläugbar eine Reihe von Uebeln in der Welt, welche ihrer Natur nach weder den Tugendhaften noch den Lasterhaften verschonen. — Wo sie sich einstellen, stehen Alle in gleicher Gefahr, getroffen zu werden. Wird Jemand davon getroffen, so geschieht dieß nicht, weil er tugendhaft oder lasterhaft ist, sondern weil er ein Mensch ist. — Thatsache ist es also, daß es eine gewisse Reihe von Uebeln in der Welt gibt, welche nicht den Tugendhaften oder den Lasterhaften als solchen, sondern beide nur als Menschen treffen. Hier könnte also die Klage über die Ungerechtigkeiten nur dahin gehen, daß man fragte: warum leidet überhaupt der Mensch, nicht, warum leidet der „Tugendhafte"? Wir könnten nun zur Antwort auf all' jene Klagen über die Ungerechtigkeit des Unglückes uns auf die jenseitige Vergeltung und Ausgleichung im göttlichen Gerichte berufen, indessen wollen wir uns hier lieber nach der andern Seite hinwenden und schon in der bloßen Betrachtung des irdischen Lebens diesseits eine hinreichende Rechtfertigung der göttlichen Weltregierung nachweisen. Zu diesem Zwecke führen wir den wirklichen Sachverhalt des menschlichen Leidens, gegenüber der Sünde und Tugend, im Folgenden möglichst genau in allen hierfür wesentlichen Einzelnheiten aus.

Außer der eben erwähnten Reihe von Uebeln, welche der Regel nach weder den Tugendhaften noch den Lasterhaften als solchen verschonen, zeigt sich uns in der Welt eine zweite Reihe von Uebeln. In dieser zweiten Reihe erscheinen uns nur solche Uebel, die ihrer Natur nach gerade nur den Sünder treffen und zwar eben seiner Sünde wegen, während sie den Tugendhaften verschonen, weil er tugendhaft ist. — Einige Andeutungen über solche Uebel werden unsere Behauptung von diesem Sachverhalte hinreichend bestätigen, ohne daß wir genöthigt wären, alle in diese Reihe gehörigen Uebel hier vollständig aufzuzählen. Wie viele Krankheiten sind z. B. nur die Folge einer unmäßigen und unordentlichen Lebensweise. Wie vielfach ist Armuth und Noth die deutliche Folge der Trägheit, Verschwendung oder auch anderer Laster. Wie oft ist der Verlust der Ehre, des Familienglückes und der Freiheit die unbezweifelbare Folge vielleicht einer einzigen sündhaften That. Wir erinnern weiter an das Unglück bürgerlicher Strafen. Niemand wird in den Gefängnissen durchschnittlich die Tugendhaften suchen. Wie oft ist ein einziges Verbrechen die offenbare Quelle einer lebenslangen Reihe von Unglück. Wir weisen ferner auf all' jene Uebel in der menschlichen

Gesellschaft hin, die in Folge von Lastern und Thorheiten, sowie durch sündhafte Charaktergebrechen in das Familienleben eindringen: Streit, Processe, Rachsucht u. dgl. Und wie viel Unglück ist in der Welt die einfache Folge der Vernachlässigung in der Eltern= und Erzieherpflicht! Wir sagen daher gewiß nicht zuviel, wenn wir behaupten, daß die Reihe der selbstverschuldeten Uebel, welche die Tugend verschonen und nur das Laster treffen, weit größer ist als die Zahl jener Uebel der zuerst besprochenen Reihe, die alle Menschen treffen können, abgesehen von Tugend und Laster.

Dieser zweiten Reihe der Uebel gegenüber findet sich nun keineswegs als ausgleichender Gegensatz eine ähnliche Reihe von eigentlichen Uebeln, die ihrer Natur nach nur für den Tugendhaften gerade wegen seiner Tugend bestimmt wären. Es gibt z. B. keine Krankheit, die man sich nur durch Tugend zuziehen könnte, es sei denn, daß man die möglichen Folgen von übertriebenem Pflichteifer hier geltend machen wollte. Aber eben diese Uebertreibung ist gerade keine Tugend, sie bildet nur einen Mangel an der vorhandenen Tugend, und ihre schädlichen Folgen widerlegen daher nicht unsere Behauptung. Fleiß und Ordnung, Mäßigkeit, Nüchternheit, Sittenreinheit erscheinen nirgendwo als die wahren Quellen eigenthümlichen Unglückes, während sie sehr oft den deutlich hervortretenden Grund des vorhandenen zeitlichen Glückes bilden.

Allerdings müssen wir zugeben, daß der Tugendhafte mitunter um seiner Tugend willen Entbehrungen übernehmen muß, aber diese Entbehrungen sind, genauer betrachtet, keineswegs als ein eigentliches Unglück anzusehen. Alle wahrhaft wünschenswerthen Güter des irdischen Lebens stehen an sich auch dem Tugendhaften offen. Seine Tugend hindert ihn nicht, Vermögen redlich zu erwerben und ehrenwerth zu genießen. Ehre und Ansehen, Glanz und Würde in der bürgerlichen Stellung sind ihm nicht durch seine Tugend allein versagt; Freundschaft, Liebe und Familienglück können sein Leben ungestört durch die Tugend verschönern. Ja dieß Alles gewinnt erst seinen edelsten Reiz und die höchste Fülle der darin liegenden Beglückungsfähigkeit durch die Reinheit, Ruhe, Heiterkeit, Dankbarkeit und menschenfreundliche Theilnahme des tugendhaften Gemüthes, während Achtung und Liebe der Umgebung den Genuß jenes Glückes noch vermehren. In der Regel hat der Tugendhafte seiner Tugend allein wegen nur jenen wilden Rausch des Genusses im irdischen Leben zu entbehren, der in der That nie ein wünschenswerthes irdisches Glück genannt werden kann und das eigent-

liche Glück überall nur verbittert. Wohl mögen mitunter in der That auch Entbehrungen solcher Güter und Freuden für den Tugendhaften Pflicht werden, die, für das irdische Leben allein betrachtet, allerdings sein Glück ohne Störung hätten vermehren können. Wohl mag er mitunter der Gerechtigkeit und Tugend wegen auch auf eine solche Gelegenheit des Vortheils und Genusses verzichten müssen, wo kein irdisches Unglück das Glück nachträglich zu verbittern drohte. Allein gegenüber solchen Entbehrungen dürfen wir die andere Thatsache nicht vergessen, daß die Tugend selbst noch öfter von vortheilhaften Folgen auch für's irdische Leben begleitet erscheint. Durch diese glücklichen irdischen Folgen der Tugend gleicht sich im Allgemeinen die mit ihr verbundene wirkliche Entbehrung reichlich aus.

Wir können daher mit Recht sagen, daß die Welt in einem fabelhaften Grade von Glück erscheinen muß, wenn unsere Einbildungskraft sich all' jene Uebel entfernt denkt, welche lediglich irdische Folge der Sünde sind. Die wenigen Uebel, die alsdann noch, als Uebel, die den Menschen überhaupt treffen, unter uns fortbestehen müßten, die würden durch die Thätigkeit der Tugend und Klugheit, sowie vor Allem durch die gegenseitige Liebe auf ein äußerst geringes Maß vermindert. Ja der Leidende würde eben durch sein Unglück nur erst recht in die Lage gebracht, all' jenes Glück zu erfahren, was ihm dadurch zu Theil würde, daß ihn gerade sein Leiden zum besondern Gegenstande vielfältiger Liebe machte. Es würde dieß bis zu einem solchen Grade gehen können, daß der Leidende den Wunsch aufgeben würde, von seinen Leiden befreit zu werden, wenn er damit zugleich jene Liebeserweise entbehren müßte.

Will man jedoch auf eine andere Reihe von Entbehrungen hinweisen, die sich der Tugendhafte freiwillig auflegt, ohne daß die Tugend in regelmäßiger Pflicht dazu zwingt, so hat man offenbar unrecht, wenn man in diesen Dingen ein eigentliches Unglück als Folge der Tugend erkennen wollte. Was der Mensch freiwillig opfert, um dadurch höhere sittliche Zwecke und in ihnen später höhere Glückseligkeit zu erreichen, das ist für ihn ebenso wenig ein Unglück, wie der Verzicht auf die Ruhe und das mühevolle Steigen für den ein Unglück ist, der um der Aussicht willen freiwillig den höchsten Gipfel eines Gebirges zu erreichen sucht. Die barmherzige Schwester ist nicht unglücklich zu nennen, obwohl sie manches Wünschenswerthe auf Erden entbehrt. Sie hat sich die Opfer freiwillig gewählt, indem sie den Weg betrat, auf

welchem sie nach dem Geschmacke ihres Gemüthes nur den höhern Gipfel wahren Glückes zu erreichen trachtet.

Ebenso wenig wäre es ein Unglück, wenn ein Mensch auch ohne seine freie Wahl zu einer Mühe gezwungen wäre, die ihn endlich mit einem höhern Glücke belohnt, wornach er Anfangs nicht selbstständig zu trachten gedachte. Eine herrliche nicht gesuchte Aussicht kann für die unfreiwillige Mühseligkeit eines Irrweges im Gebirge reichlich belohnen. Ebenso ist es mit denjenigen Entbehrungen, die Gott der Herr dem Menschen mitunter ungesucht, als kleines oder größeres Martyrium aufzwingt, wo es gilt, anerkannter Pflicht treu zu bleiben. Dieses sind außerordentliche Fügungen, die nicht zum regelmäßigen Gange gehören. Der Tugendhafte, der in solche Lagen geführt wird, ist darum nicht unglücklich zu nennen, denn sein Gemüth behält ja bei dieser schweren Erfüllung der Pflicht den gläubigen Trost, daß das Ende dieses ungewöhnlichen Weges nur zu einem höheren Glücke führt. Wo wir daher die Tugend wirklich leiden sehen, wo wir diese Leiden in der That aus ihr hervorgehen sehen, da liegen im Kleinen wie im Großen solche Wege höherer göttlicher Erziehung vor uns und keineswegs ein eigentliches Unglück.

Wenn wir nun das bisher Gesagte übersehen, so zeigt sich uns ein eigenthümliches Verfahren der göttlichen Gerechtigkeit in den irdischen Dingen. Erstens erscheint eine Reihe gemeinschaftlicher Uebel für Tugendhafte und Lasterhafte; — zweitens eine besondere Reihe nur für Lasterhafte; — drittens aber keine besondere Reihe von wirklichen Uebeln, die nur allein für Tugendhafte da wäre. Wir sehen aus diesem Sachverhalte also deutlich, daß zwar nicht alle irdischen Uebel, aber jedenfalls doch die bei Weitem größere Masse derselben durch das Walten der göttlichen Vorsehung auf die Sünde gewälzt erscheint. — Die Tugend bleibt dabei freilich nicht von allen, wohl aber von den meisten irdischen Uebeln verschont, und sie hat nicht allen, wohl aber den meisten wünschenswerthen Vortheil auf Erden für sich. So zeigt sich uns also im Laufe der irdischen Dinge das Hervortreten der göttlichen Gerechtigkeit nur im Ganzen und Großen, keineswegs aber in allen Einzelnheiten, da auch den Tugendhaften manche Uebel ebenso wie den Lasterhaften treffen. Wer mit dieser Einrichtung des göttlichen Waltens in den irdischen Dingen sich nicht befriedigen will, um die angemessene Aeußerung der göttlichen Gerechtigkeit darin anzuerkennen, der muß nothwendig verlangen, daß

sich Gottes Gerechtigkeit auf Erden ganz im Einzelnen zeige. Was hieße das aber? Es hieße nichts Anderes, als Gott müsse, um gerecht zu erscheinen, jede Sünde sogleich auf Erden mit ihrer angemessenen vollen Strafe treffen, und jede gute That oder Absicht auf der Stelle mit entsprechendem irdischem Glücke belohnen. — Die kleinste Abweichung von dieser Ordnung würde ja eine Ungerechtigkeit sein, sobald Gott auf Erden seine Gerechtigkeit bis in's Einzelne zu üben schuldig wäre. — Wenn dagegen Gott, wie wir behaupten, auf Erden seine Gerechtigkeit nur im Großen zeigt, so bleibt es dabei natürlich der Willkür Gottes ganz überlassen, wie weit der Herr diese Offenbarung der Gerechtigkeit im Großen auch hier und da mehr in's Einzelne gehen lassen will.

Würde nun aber das Walten der Gerechtigkeit ganz im Einzelnen schon auf Erden vollführt, so würde dadurch unser sittlicher Wandel vollständig seinen Hauptcharakter verlieren, indem hiermit die Bestimmung wegfiele, daß das irdische Leben eine Prüfung für unsern freien Willen sein soll. Diesen Charakter der Prüfung muß aber jeder dem irdischen Leben zuerkennen, der mit uns von Tugend und Laster spricht. Wir sagen mit Recht: würde jede gute That auf der Stelle durch zeitliches Glück belohnt, und jede Sünde gleich von entsprechender zeitlicher Strafe betroffen, wo wäre da von sittlicher Prüfung noch Rede für uns? Wüßten wir z. B., daß ein Almosen, welches wir geben, sogleich uns doppelten Gewinn an irdischen Gütern brächte, oder daß wir für eine Lüge sogleich mit ungewöhnlichem Körperschmerz gestraft würden, wo bliebe da, wenn uns diese Rücksicht beherrschen müßte, der ganze sittliche Werth unserer Handlungen? Eine solche Handhabung der göttlichen Gerechtigkeit stände wenigstens im Erfolge dem Zwange jedenfalls gleich und wäre Vernichtung unserer Freiheit und somit aller Sittlichkeit.

Wohl paßt es dagegen sehr gut auch zu unserer sittlichen Prüfung, daß der Herr uns gleichsam eine fühlbare Androhung seines Strafgerichtes neben Vernunft und Offenbarung stellt, ohne uns damit so nahe zu kommen, daß unsere Freiheit dadurch vernichtet würde. Hierfür paßt ganz genau jenes Verfahren Gottes, daß er in den Fügungen seiner Vorsehung nicht alle irdischen Uebel, wohl aber die große Masse derselben auf unsere Sündenschuld gewälzt hat. Der Leichtsinnige wird dadurch verwarnt, der Besserungsfähige von seinem verkehrten Streben zurückgetrieben und Alle werden mit heilsamer Scheu vor den Abwegen

erfüllt. Der Herr bezeichnet diese Wege dadurch als ihm mißfällig und verkehrt, indem er sie durch die reichlichsten Dornen des Leidens für die Neigungen der Menschen widerwärtig macht, ohne gerade dem Menschen das freiwillige Betreten dadurch völlig zu verhindern.

Wenn wir die Wichtigkeit der Bemerkung einsehen, daß Gott seine Gerechtigkeit nur im Großen, gleichsam als Vorgeschmack der jenseitigen vollen Vergeltung, zeigt, so wird es sehr nützlich sein, diese Beobachtung hier noch genauer in's Einzelne zu verfolgen. — Wir gewinnen dadurch eine tiefere und klarere Einsicht in die Bedeutung der irdischen Leiden, die nur gar zu leicht die richtige Anschauung vom göttlichen Walten in den irdischen Dingen vor dem Blicke unseres Geistes stören können. Wir wollen daher, indem wir auf den Sachverhalt der göttlichen Vertheilung irdischen Leidens noch genauer eingehen, vor Allem klar unterscheiden, wie viel von den vorhandenen Uebeln als reine Fügung Gottes und wie viel bei genauerer Betrachtung als eigene Schuld der Menschen erscheint.

Bei den zeitlichen Strafen der Sünde hat Gott nur wenige Fehler durch den Gang der Natur mit regelmäßigen Folgen strafenden Unglückes ein für allemal verbunden. Dieses ist nämlich nur bei denjenigen Sünden der Fall, welche nach der Lage unserer jetzigen sündhaften Neigungen allgemein die gefährlichsten für das sittliche Leben sind, und keineswegs sind dieses gerade die schwersten Sünden. Die Seelenkrankheit des Menschengeistes ist in Folge des Sündenfalls kein ganz vollständiger Ruin alles Guten. Es ist vielmehr das Böse nur theilweise in die Natur unseres Geistes eingedrungen, wie dieses sich in der speciellen Besprechung der christlichen Glaubenslehre genauer nachweisen läßt. Daher gibt es einzelne Neigungen, welche zwar nicht unmittelbar zu den schwersten Sünden führen, aber dennoch für uns die regelmäßigste und allgemeinste sittliche Gefahr bilden. Hierhin gehört z. B. die Neigung zur Trägheit. Obwohl eine Verleumdung oder ein Mord an sich eine viel schwerere Sündenschuld bilden, als die Trägheit eines Menschen, so ist doch jedenfalls die Gefahr, in Verleumdung und Mord zu verfallen, bei weitem nicht so allgemein und so nahe liegend für alle Menschen, als die sittlichen Gefahren der Trägheit, auf die das Sprüchwort hinweist: Müßiggang ist aller Laster Anfang. Wenn der Arzt Verhaltungsmaßregeln für einen in der Wiedergenesung befindlichen Fieberkranken vorschreibt, so wird er z. B. seine ganze Sorge auf das Verhüten von Erkältungen und Diätfehlern richten, während

es ihm nicht in den Sinn kommt, nun noch sorgfältige Maßregeln zu treffen, daß sich der Genesende nicht zum Fenster hinaus stürzt. Obwohl ein solcher Sturz jedenfalls viel schlimmer für ihn wäre, als die Erkältung, so ist es dennoch nicht nöthig, für diese fernliegende Gefahr nachdem das tobende Phantasiren vorüber ist, auch noch bei dem Genesenden Fürsorge zu treffen. In einer ähnlichen Art sind gewisse Gefahren für die geistige Wiedergenesung des gefallenen Menschengeschlechtes auf Erden ihres regelmäßigen Daseins wegen durch besondere Maßregeln der göttlichen Leitung zu berücksichtigen, während andere größere Gefahren unserem sittlichen Zustande fernliegen und keiner so regelmäßigen Vorkehrungen bedürfen.

Die nächste und allgemeinste Gefahr sittlichen Verkommens liegt, wie wir bereits bemerkten, immer für die meisten Menschen in der Trägheit. Daher tritt hier nach regelmäßiger Fügung Gottes die zeitliche Strafe als natürliche Folge ein, während bei der entgegenstehenden Tugend ebenso regelmäßig zeitlicher Lohn erfolgt. Die Trägheit führt gewöhnlich als Strafe Noth und Armuth mit sich, während der Fleiß den zeitlichen Segen des Wohlstandes bringt. — In einer ähnlichen Art führt ein unmäßiges und ausschweifendes Leben bestimmte Krankheiten als regelmäßiges Gefolge mit sich, während Mäßigkeit und Zucht die Kraft und Gesundheit des Körpers erhalten. — Indessen ist doch keineswegs bei diesen göttlichen Fügungen eine strenge und volle Regelmäßigkeit vorhanden, und es würde ein ganz frevelhaftes Urtheil sein, wenn wir z. B. überall bei vorhandener Armuth uns den Schluß erlauben wollten: daran sei die Trägheit des Betreffenden schuld. Mancher Mensch ist und bleibt in Noth, obwohl der rühmlichste Fleiß ihn auszeichnet, während Andere bei aller Trägheit sich des Wohlstandes und Reichthums erfreuen. — Selbst jene Krankheitsformen, welche als regelmäßige Strafe eines ausschweifenden Lebens bekannt sind, können durch unverschuldete Umstände auch den völlig Schuldlosen treffen, während der ausschweifende Wüstling mitunter bei Kraft und Gesundheit bleibt. Wir haben daher in diesen Strafen, welche als natürliche Folgen der Sünde regelmäßig erscheinen, immerhin wieder Ausnahmen vor uns.

Die göttliche Vorsehung ist also mit dem Erziehungsmittel ihrer Strafe und Belohnung in den genannten Fällen dem Menschen der so allgemeinen sittlichen Gefahr wegen so nahe wie möglich gekommen. Wäre sie ihm indessen noch näher gekommen, so daß sie eine volle

und ausnahmslose Regelmäßigkeit der Strafe und Belohnung mit den erwähnten Neigungen des Menschen verbunden hätte, so würde sie wenigstens in diesem sittlichen Gebiete die Prüfung des guten Willens völlig unmöglich gemacht haben. — Wir begreifen daher sowohl die Bedeutung jener vorhandenen Regelmäßigkeit dieser Strafen, als auch den Grund der stattfindenden Ausnahmen. — Wie wir bereits bemerkten, sind durchaus nicht alle Sünden von solchen regelmäßigen Straffügungen Gottes begleitet. Ja, bei den schwersten Verbrechen fehlt mitunter diese Einrichtung. Es gibt z. B. keine Krankheit und keine sonstige Noth, welche regelmäßig durch Gotteslästerung, durch falsche Eide, durch Verleumdung, durch geheime Mordthaten, durch Diebstahl und Betrug herbeigeführt würden. Die bürgerliche Gesellschaft hat daher nach Gottes Ordnung Zucht und Schutz unter den Ihrigen dadurch zu befördern getrachtet, daß sie wenigstens bei den bekannt werdenden Fällen solcher Verbrechen strafende Folgen ihrerseits positiv angeordnet hat, während jedoch noch lange nicht alle Verbrechen von diesen Strafen getroffen werden.

Bei einer unbedachtsamen Anschauung dieser Verhältnisse könnte man die Bemerkung vernehmen: es sei dieses eben nur ganz „natürlich“, daß z. B. die Armuth auf die Trägheit folge, es lasse sich darin durchaus keine göttliche Strafanordnung erkennen. Wir fragen dem gegenüber: war es denn an sich nothwendig, daß der Schöpfer die Nahrung des Menschen an dessen eigene Arbeit band, konnte er nicht vielmehr die Schöpfung so einrichten, daß ihre Gewächse dem Menschen die fertige Nahrung hinreichend böten? Konnte nicht derselbe Herr, der unserer Lunge die jeden Augenblick nöthige Luft ohne alle menschliche Arbeit fertig zu Gebote stellte, ebenso vollkommene Einrichtung auch für unsere Ernährung treffen? Leben denn nicht die Vögel und Thiere des Feldes in fortwährendem Spiel ohne Arbeit und Mühe vom fertigen und reichlichen Ertrage der Erde, ohne dabei um Kleidung und Wärme sich mit eigener Sorge zu bemühen? Nur jener göttliche Fluch, von welchem die christliche Offenbarung redet, hat die paradiesische Erde für das mühelose Leben des Menschen verdorben, und alle Arbeit erklärt sich nur in haltbarer Weise als strafende Fügung Gottes und als Zuchtmittel für die sittliche Erziehung des gefallenen Menschen während der nunmehrigen Periode seiner Wiederherstellung.

Mitunter begegnet uns auch die unrichtige Anschauung, daß man die ganze Moral lediglich auf Beachtung dieser strafenden Folgen be-

schränkt, die als regelmäßige Züchtigung jener einzelnen Sünden auf Erden erscheinen. Solch' eine Moral, deren einziger Grundsatz heißt: „beachte die zeitlichen Folgen", übersieht daher eine große Reihe von Sünden und würdigt mitunter gerade das Allerschlimmste nicht, weil dabei solche zeitliche Folgen fehlen. Daher hören wir denn die Aeußerung: dieser oder jener habe sein Unglück durchaus nicht verdient, indem er ja keine von den Sünden begangen habe, um deren Verminderung jene Moral einzig der regelmäßigen Folgen wegen besorgt ist. Solche Bemerkungen unterstützen dann ferner die Behauptung vorhandener Ungerechtigkeiten im Laufe des Weltganges. Da heißt es: dieser Mensch war ja nicht ausschweifend, also ist seine Krankheit ein unverschuldetes Uebel und mithin völlige Ungerechtigkeit. Jener war immer fleißig genug, was ist also seine Armuth Anderes, als vollständige Ungerechtigkeit u. dgl. Man bedenkt dabei nicht, daß sich das Maß der göttlichen Strafgerechtigkeit auch in ihrem Walten hier auf Erden keineswegs auf jene regelmäßigen Anordnungen beschränkt. Während wir den wichtigen Grund jener regelmäßigen Strafen klar und deutlich erkannten, dürfen wir es nicht vergessen, daß auch alle übrigen Sünden gerechterweise von Gottes zeitlicher Strafe heimgesucht werden **können** und daß hier die **irdische** Strafe nur nicht **regelmäßig** eintritt. Nicht nur **unregelmäßig** eintreffende Unglücksfälle dienen häufig als Strafe jener Sünden, an die der Herr keine natürlichen Folgen als Züchtigung angeknüpft hat, sondern auch recht oft bedient sich die göttliche Gerechtigkeit jener für wenige Fehler regelmäßig bestimmten Leiden ausnahmsweise auch als Strafe für **andere** Arten von Sünden. Ein Unglück, welches sonst die regelmäßige Folge der Ausschweifung oder der Trägheit ist, kann ebenso gut von Gott verhängt werden, wo diese Fehler nicht vorhanden sind, während statt dessen z. B. Verleumdung, Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit an dem Betreffenden zu strafen sind.

Es ist klar, daß eine solche Behandlung der Moral aus bloßer Rücksicht auf zeitliche Folgen durchaus die wirkliche Bedeutung der Sittlichkeit und Unsittlichkeit unbeachtet läßt. Der zeitliche Vortheil und Nachtheil wird dabei allein berücksichtigt und eine sittliche Heldenthat steht bei etwaigen schädlichen Folgen für das irdische Wohlsein in dieser Moral ungefähr dem Verbrechen gleich, und wird hier wenigstens als Thorheit gelten.

In ähnlicher Weise erscheint uns noch häufiger die bloße Beachtung

der zeitlichen Folgen da, wo der Herr das ordnungsmäßige Leben der Menschen durch die erziehende Fügung regelmäßigen zeitlichen Lohnes für gewisse Tugendübungen befördert hat. Vielen Menschen bleiben nur diese glücklichen zeitlichen Folgen bei all' ihren Bestrebungen das einzige Ziel. Ja, der Eifer, diesen Lohn recht reichlich zu erlangen, führt sie zu sündhaften Uebertreibungen in ihrer an sich regelrechten Thätigkeit. Wie mancher Mensch arbeitet fleißig und sogar übermäßig, bloß allein um wohlhabend und reich zu werden, während derselbe Eifer und sogar geringere Anstrengung zur Erlangung viel höheren geistigen Gewinnes führen könnte und sollte. So macht der Mensch aus allen Gnadenfügungen Gottes vermittelst seiner eigenen Freiheit sich möglicher Weise Werkzeuge des Verderbens. Die Leidenschaft benützt für ihre Zwecke dasjenige, was Gott der Herr uns als Förderungsmittel zum wahren Wohle für Zeit und Ewigkeit verliehen hatte. Wenn der Arzt den bitteren Trank, den er einem unverständigen Kinde verordnen muß, durch Zusatz von Süßigkeit angenehm macht, so kann dieses die Folge haben, daß das Kind nun, in seiner Naschhaftigkeit gereizt, sich neue und größere Uebel durch übermäßiges Einnehmen jener wohlschmeckend gemachten Arznei zuzieht. — So ergeht es vielen Menschen, denen die Süßigkeit des Erwerbes, der Glanz der Ehre und Anerkennung in der Welt u. dgl. zeitliche Vortheile, durch welche der Herr uns zum pflichtmäßigen Leben erziehend aufmuntert und mit Rücksicht auf unsere Schwachheit anreizt, nun das einzige Ziel ihrer ganzen Thätigkeit und oft übermäßigen Anstrengung ist.

Wir dürfen es uns nicht erlassen, daß wir hier der Klage über Ungerechtigkeit in der vorkommenden Vertheilung von Glück und Unglück auf Erden noch nach weiteren Seiten hin nachgehen, weil für unser Verständniß der irdischen Verhältnisse und der göttlichen Fügungen in ihnen nie zu viel geschehen kann. Wir machen daher weiter darauf aufmerksam, daß manche Uebel und Leiden, die wir auf Erden antreffen, wirkliche Folgen menschlicher Schuld sind, während sie nicht auf den ersten Blick als solche erscheinen und daher für bloße Ungerechtigkeiten im Weltgange gehalten werden, wie wir im Folgenden näher nachweisen werden.

Nicht nur die körperliche Unthätigkeit, vor Allem die geistige Trägheit, erscheint uns im Weltgange als Quelle unzähliger Leiden. Soll der Mensch auf Erden die sittliche Entwicklung seines Geistes für das ewige Heil nach Gebühr vollenden, so hängt dieses in gewissem

Grade mit der gehörigen Entwicklung seiner Intelligenz zusammen. Christliche Tugend ist den Völkern im Großen, ist ganzen Gemeinden nur dann einzuflößen, wenn sie vorher einen bestimmten Grad intellectueller Ausbildung erlangt haben. Wilde und Barbaren, sowie verkommener Pöbel erscheinen für die Entwicklung des sittlichen Gefühles und für die christliche Tugend einstweilen unfähig, so lange es nicht gelingt, ihre Rohheit und Unwissenheit wenigstens bis zu einem gewissen Punkte zu beseitigen. Schon dieser Umstand allein macht es begreiflich, daß Gott den Hang des Menschen zu geistiger Unthätigkeit durch erziehende Fügungen und Reizmittel von Lohn und Strafe vermindern will, ohne dadurch die menschliche Freiheit und das sittliche Verdienst der geistigen Thätigkeit zu zerstören. Es gibt daher eine lange Reihe von Uebeln, welche die Vorsehung in der Art fügt, daß ihre Abwendung und Verminderung wesentlich von unserer eigenen Geistesthätigkeit und Verstandesanstrengung abhängt. In diesem Punkte gibt es zugleich unter uns eine größere Gemeinschaftlichkeit für die Folgen der Anstrengung und der Vernachlässigung der Geistesthätigkeit. Nicht jeder Einzelne kann zu einem wesentlichen Grade von Entwicklung seiner persönlichen Intelligenz gelangen, wohl aber kann Jeder vor dem Werthe der Intelligenz die gebührende sittliche Achtung zeigen. Ein einzelner Mensch kann nämlich durch Verstand, Nachdenken, vorhergegangenes Lernen, augenblickliche Geistesgegenwart und Klugheit ganzen Gemeinden Uebel abwenden und Nutzen bereiten. Dieser Vortheil für Alle wächst einestheils mit der Zahl und Vielseitigkeit der geistesthätigen Mitglieder, anderntheils mit dem Grade der Anerkennung, Unterstützung und Benützung jener hervorragenden Mitglieder durch die übrigen Minderbegabten. Daher kann in einer solchen wohlgeordneten Gemeinde, wo die Intelligenz allgemeine Pflege und Anerkennung, und der Einzelne reiche Gelegenheit sowohl zur Ausbildung, als zum spätern Geltendmachen seiner Gaben findet, auch der Zurückgebliebene an den Vortheilen fremder Geistesthätigkeit theilnehmen. Auch für ihn wird dadurch manches Uebel abgewandt oder vermindert, welches er selbst nicht hätte entfernen können.

Wenn wir daher manche von Gott verhängte Uebel näher betrachten, so sehen wir in ihnen deutlich eine göttliche, auf die sündhafte Geistesträgheit der Menschen berechnete Anregung zur Thätigkeit der Intelligenz, sowohl für den Einzelnen, als für ganze Genossenschaften und Zeitalter. All' diese Förderung der Intelligenz kann und soll

ihrer Hauptbestimmung nach als Grundlage sittlicher Vervollkommnung dienen; ebenfalls wieder nicht nur für den Einzelnen, sondern für die ganze Gesellschaft, und dadurch zurückwirkend auch für die minderbegabten und zurückgebliebenen Mitglieder in der Gesellschaft. Wie der Einfluß reicherer Intelligenz, von wenigen Einzelnen ausgehend, die Cultur ganzer Gemeinden, Nationen und Zeitalter erhalten und heben kann, so verhält es sich in ähnlicher Art mit der sittlichen Vollkommenheit. Auch hier kann der Einfluß einzelner Tugendgrößen dem Ganzen zu sittlicher Erhaltung und Hebung dienen.

In dieser göttlichen Einrichtung, daß der Mensch vielfach durch den tüchtigen Gebrauch seiner Geistesgaben auf die Gestaltung seines zeitlichen Glückes und auf die Abwehr vielen Unglückes einen so großen Einfluß hat, werden wir an die ursprüngliche Stellung und Bestimmung des Menschen vor seinem Falle lebhaft erinnert. Es gehört zu dem Werthe menschlicher Würde, daß Gott uns theilweise zu Schöpfern unseres eigenen Glückes gemacht hat, und daß wir auch noch im jetzigen gefallenen Zustande vielfach zur Abwehr der Uebel, sowie zur Verschönerung unseres Lebens durch eigene Geistesthätigkeit befähigt sind. Es sind daher nur bedauernswerthe Ansichten, wenn mitunter der Werth menschlicher Geistesthätigkeit für Abwendung der Uebel und die Verbesserung des irdischen Lebens ungebührlich erniedrigt wird. Wir hören z. B. einen Menschen gedankenlos sagen: was nützt mir der Arzt in einer Krankheit? wenn ich gesund werden soll, so werde ich es durch Gottes Fügung jedenfalls werden; wenn ich nicht genesen soll, wozu dann die Last der ärztlichen Kur? Freilich kann der Arzt nicht alle Krankheiten heilen; dennoch heißt es für den Christen nicht umsonst: ehre den Arzt. Eine Reihe von Uebeln, die unsern Körper treffen, sind so von Gott gefügt, daß deren Ende nur durch den regelmäßigen Gang der Natur herbeigeführt wird. Eine andere Reihe verlangt besondere Umstände für die Einwirkung vorhandener Naturkräfte. Der Mensch hat diese Umstände zu erforschen und das ordnungsmäßige Wirken jener Naturkräfte nach eigener Ueberlegung und Klugheit möglich zu machen, während es keineswegs von selbst richtig und vollständig eintreten würde. Wir wissen, daß das Feuer uns wärmt, aber um auch in unserer Wohnung den Vortheil dieser Natureinrichtung zu haben, müssen wir, versteht sich von selbst, für Herd, Brennstoff und Heizung sorgen. Dieß Alles besorgt die Natur nicht ohne unsere Ueberlegung und Mühe. Aehnlich verhält es sich bei Körperverletzung und Krank-

heit. Allerdings verschwindet manches Uebel ganz von selbst, d. h. ohne unsere Mithülfe und einzig durch den Gang der Natur. Manches Uebel verlangt dagegen das kluge und thätige Herbeischaffen der Mittel der Natur, so daß unserer Erforschung und Verbesserung sich dabei ein reiches Feld eröffnet. Bricht einem Menschen ein Arm, so heilt derselbe nicht, oder doch nur ganz verkrüppelt, wenn nicht kluges und geschicktes Ineinandersetzen des Bruches durch Menschenhand stattfindet. Aehnlich verhält es sich mit vielen innern und äußern Körperleiden, die nur durch menschliche Beobachtung, Wissenschaft und Kunst in der Anwendung der nöthigen Mittel ihre Beseitigung oder Linderung finden. Freilich kann der Arzt nicht Alles heilen, und mitunter wird er irren und schaden; denn Gott hat nicht alle Uebel für uns aufheben wollen und sie noch weniger alle in menschliche Gewalt gegeben.

Der Umstand, daß Gott das Nachdenken der Menschen durch zeitlichen Segen belohnt und durch dasselbe viele Uebel abwenden läßt, tritt also überall ganz deutlich hervor und treibt zur Pflege der Geistesthätigkeit. Es ist daher ein volles Unrecht, wenn wir jene Folgen menschlicher Unklugheit und Geistesträgheit als Zeichen der Ungerechtigkeit im Laufe der Welt ansehen wollten. Nur der eine Umstand bleibt hier bestehen, daß mitunter derjenige, der zum Nachdenken unfähig ist, oder der früher nichts gelernt hat, von den nämlichen Uebeln getroffen wird, welche demjenigen zukommen, der das Nachdenken aus eigener Schuld vernachlässigt. Es verhält sich hier ähnlich wie in dem andern Falle, wo Gott Vernachlässigung körperlicher Arbeit fast immer durch Armuth heimsucht. Auch hier trifft die Armuth ebenso wohl denjenigen, der ohne seine Schuld nicht arbeiten kann, wie den, der mit eigener Schuld nicht arbeiten will. Auf beiden Seiten gleichen indessen mitunter ebenso unverdiente Vortheile die Folgen des unverschuldeten Uebels aus. Hundertmal wird der Unfähige durch das Nachdenken Anderer beschützt und beglückt, ohne daß es ihn Anstrengung kostet, und hundertmal arbeiten die Andern theilnehmend für den Arbeitsunfähigen, so daß er den Vortheil ohne eigene Mühe hat.

Neben diesen Uebeln, die den geistig Unfähigen unschuldig treffen, gibt es Fälle, wo bei dem rechtschaffensten Eifer geistiger Thätigkeit dennoch jene Uebel unverschuldet eintreten, welche sonst die Geistesträgheit bestrafen. Wir erinnern hier an unsere frühere Bemerkung, daß solche Ausnahmen darum in die Fügungen Gottes gehören, weil ohne dieselben die Prüfung, wenigstens für das vorliegende Gebiet sittlicher Thätigkeit,

vollständig vernichtet würde. Daher trifft hier mitunter das Uebel auch da ausnahmsweise ein, wo die regelmäßige Verschuldung nicht den Grund bildet, und andere göttliche Absichten Strafe oder Prüfung verfügen.

In all' diesen Fügungen des Uebels, als Folge geistiger Trägheit, sehen wir ferner ebenfalls jenen Sachverhalt wiederkehren, den wir oben besprochen haben. Gott zeigt nämlich auch hier, wie überall auf Erden, seine Gerechtigkeit nur im Großen und Ganzen, und zwar dadurch, daß er nicht alle Uebel, wohl aber die große Masse der Uebel, auf das eigene Verschulden der Menschen gewälzt hat.

Bei der Beurtheilung der Gründe des Unglückes auf Erden haben wir ferner auf den Umstand zu merken, daß der Einzelne nach des Schöpfers Absicht nicht für sich allein dasteht, sondern immer gewissen Kreisen im Leben angehört. In einige Kreise hat allein die Fügung der Vorsehung den Einzelnen ohne dessen Einwilligung hineingewiesen. In andere dagegen ist er aus eigener Wahl und freiem Willen eingetreten. Die Familie, die Gemeinde und die Nation, der wir entstammen, ist uns von Gott ohne unsere Wahl angewiesen. Diejenigen Kreise, an welche Gottes alleinige Fügung uns gebunden hat, bringen dem Einzelnen mitunter persönlich nicht verschuldetes Unglück. Wie mancher Mensch leidet durch die Fehltritte seiner Eltern und Geschwister, wie manchen Schaden bringt unter Umständen dem Einzelnen die schlechte Verwaltung und Einrichtung der Gemeinde. Ebenso muß mitunter das Unglück der Nation den Einzelnen unverschuldet drücken. Wenn wir dieses durch Gottes Fügung über den Einzelnen verhängte Unglück allerdings als solches gelten lassen müssen, so dürfen wir dabei doch nicht vergessen, daß das Umgekehrte ebenfalls zu beachten ist. Vielfach bringt nämlich die von Gott gefügte Verbindung mit diesen Kreisen dem Einzelnen auch unverdientes Glück. Die Vortrefflichkeit der Eltern und die Tugend der Geschwister bringen über alle übrigen Familienglieder ein persönlich von ihnen nicht verdientes Glück.

Allein diese Art von Ausgleichung würde nicht gerade als Zeugniß der in irdischen Dingen waltenden göttlichen Gerechtigkeit erwähnt werden können. Nur in Folge unserer frühern Bemerkung, daß Gott nur im Großen auf Erden seine Gerechtigkeit hervortreten lasse und nicht im Einzelnen vergelte, ist dieses Nebeneinanderstellen von unverdientem Glück und unverschuldetem Unglück des Einzelnen im Verbande des Familien- und Gemeindelebens etwas Begreifliches. Uebrigens

machen wir dabei auf einen andern Umstand aufmerksam. Sehr oft nämlich irren wir, wenn wir bei den Leiden, die aus dem Familien- und Gemeindeverbande hervorgehen, die Schuld nur auf einer Seite suchen und Andere für völlig schuldlos erklären. Wie oft ist z. B. Trunksucht, Nachlässigkeit und tobende Rohheit des Familienvaters vor der Welt als der einzige Grund des Unglückes im Hause angesehen, während in der That die anscheinend unschuldig leidende Frau an diesem Unglücke durch ihre Fehler wesentliche Schuld trägt. Während man draußen die tobende Rohheit des Mannes allein vernimmt und mit Entrüstung beurtheilt, bleiben die bissigen Reden und der mürrische Groll der Letztern, die jenen Zorn des Gatten aufstachelten, dem Mitleid draußen unbekannt. Sehr oft findet es sich, daß die übrigen Hausgenossen in der That nicht nur das Unglück der Familie theilen, wo ein Einzelner beschuldigt wird, sondern auch die Veranlassung mitverschulden.

Im Ganzen zeigt sich daher auch bei jenen aus der nothwendigen Verbindung mit andern Menschen hervorgehenden Unglücken auf Erden wieder dieselbe Thatsache, wie bei dem Einzelnen. Verschwände all' jenes Unglück, welches von gemeinschaftlicher Schuld herrührt, oder fiele wenigstens, wo Einer das Unglück verschuldet, die Vermehrung desselben durch die Schuld der übrigen Mitglieder jenes Kreises weg, so würde nur wenig Unheil übrig bleiben. Auch für ganze Kreise offenbart sich daher das Walten der Vorsehung und das Hervortreten der göttlichen Gerechtigkeit im irdischen Leben nur im Großen. Auch hier finden wir nämlich die große Masse der Uebel auf die persönliche Schuld gewälzt, während allerdings auch Leiden erscheinen, die sowohl den Tugendhaften als den Fehlerhaften treffen, aber keineswegs regelmäßige Leiden eigens der Tugend folgen. Dieß gilt von ganzen Kreisen und von den Einzelnen durch ihre Verbindung mit jenen Kreisen.

Ebenso zeigt sich für solche ganze Kreise häufig das Unglück als regelmäßige Folge, wo jene oben erwähnten Fehler der Trägheit, der Unmäßigkeit, der Ausschweifung u. s. w. als gemeinschaftliche Schuld der ganzen Verbindung vorhanden sind. Aber auch hierbei kehren jene Ausnahmen wieder, wie bei der Bestrafung des Einzelnen. Nicht jede unthätige und ausschweifende Familie verelendet, während das Unglück der Armuth und Krankheit manche fleißige und ordentliche Familie ausnahmsweise heimsucht. All' diese Anordnung erhält dem irdischen Leben jenen Charakter der Prüfung, der durch vollständige Regel-

mäßigkeit der zeitlichen Strafen fast wie durch zwingende Gewalt vernichtet würde.

Auch die geistige Unthätigkeit und Unfähigkeit hat für ganze Familien, Gemeinden und Nationen, ja für ganze Zeitalter ebenso ihr Gefolge von selbstverschuldeten Uebeln, wie wir dieses oben für den Einzelnen nachwiesen, und dieses hat in der göttlichen Erziehung dieselbe Absicht der Anregung gebührender Geistesthätigkeit.

Nicht minder kehrt auch jener Mißbrauch der Aussicht auf irdischen Lohn der körperlichen und geistigen Anstrengung in kleinern und größern Kreisen wieder. Auch hier wird die von Gottes weiser Absicht durch irdischen Erfolg versüßte Seelenarznei der menschlichen Arbeitspflicht durch übertriebene Anwendung des durch irdische Hoffnung versüßten Heilmittels zuletzt vielfach zum schädlichen Gifte. Wenn wir uns daher mit Recht über jeden wahren Fortschritt der menschlichen Geistesthätigkeit, über jede Erfindung zur Erleichterung und Verschönerung unseres Daseins freuen mögen, so dürfen wir dabei den Nachtheil jener traurigen Arbeitshast und Geistesplage nicht verkennen, welche ganze Nationen und Zeitalter ihre besten Kräfte vergänglicher Eitelkeit opfern läßt. Unter dem Scheine von Fortschritt und Verbesserung vermehrt sich bei diesem gottlosen Arbeiten, Forschen und Erfinden nur die Schuld und das Unglück der ganzen Gemeinschaft. Die göttliche Vorsehung hat es in ihrer Gewalt, hier dem Einzelnen seinen Theil an der allgemeinen Strafe zu vermehren oder zu vermindern.

Außer denjenigen Kreisen, in welche die Fügung der Vorsehung den Einzelnen ohne dessen Absicht und Einwilligung hineingesetzt hat, finden wir andere Verbindungen der Menschen, in welche dieselben nur nach eigener Absicht und Wahl freiwillig eintreten. In solche Verbindungen gehen die Menschen immer in der ausdrücklichen Absicht ein, hierdurch ihr eigenes Glück zu vermehren. Diese Hoffnung findet sich nun häufig getäuscht, und im Allgemeinen gilt auch von diesen freiwillig eingegangenen Verbindungen alles das, was wir von denjenigen Kreisen sagten, in welche Gottes Fügung den Menschen ohne dessen Einwilligung hineingesetzt hat. Auch hier scheint manchmal das Unglück des Einzelnen persönlich unverschuldet, während es bei genauerer Untersuchung sich herausstellt, daß derselbe ebenso gut an der gemeinschaftlichen Schuld seinen Antheil hat, wie am gemeinschaftlichen Unglück. Auch hier wird mitunter Vernachlässigung der Geistesanstrengung den Grund des Unglückes bilden. Wir sehen ebenfalls hier die Gerechtigkeit Gottes wieder

nur im Großen hervortreten, indem die Mehrzahl der Uebel sich an menschliche Fehler knüpft und die Tugend verschont, während allerdings bei andern Uebeln Tugend und Laster unberücksichtigt erscheinen.

Indessen haben wir auf einen besondern Umstand bei diesen freiwillig eingegangenen Verbindungen hinzuweisen, um das Walten göttlicher Gerechtigkeit nicht zu verkennen. Sehr oft erscheint nämlich in solch' einer Verbindung ein Einzelner nur durch die gegenwärtige Schuld der Andern in das gemeinschaftliche Unglück hineingezogen. Allein dennoch ist der Betreffende nicht von aller Schuld freizusprechen, wenn man auf die Gründe seines freiwilligen Eintrittes in jene Verbindung achtet. Wie oft ist z. B. bei einer Ehe mit Recht zu behaupten, daß die nun unverschuldet unglückliche Gattin in all' dieses Unglück nicht hineingerathen wäre, wenn sie vor dem Eingehen dieser Ehe pflichtschuldig mit Gott und Gewissen Rath genommen hätte, statt auf Reichthum und Glanz zu sehen und gewissenlos ihren Neigungen und Leidenschaften zu folgen. Sie hätte dann mit einiger Ueberwindung diese blendenden Glückshoffnungen abgewiesen und entweder ein anderes ächtes Glück gefunden, oder wenigstens das nunmehrige Unglück vermieden. Ebenso ist es häufig bei Eingehung von Geschäftsverbindungen der Fall, daß der Einzelne ohne Beachtung des Gewissens sich, von Habgier verblendet, gefährlichen Genossen anschließt. Hat er sich später auch an den schlechten Streichen, die Schande und Unglück über die ganze Verbindung gebracht haben, nicht direct betheiligen wollen, so macht ihn doch schon jener Eintritt in die Verbindung zum Mitschuldigen, da er bei größerer Gewissenhaftigkeit sich nie mit solchen Genossen eingelassen hätte. Auch gewöhnliche Freundschaftsverbindungen im Leben werden häufig aus Eitelkeit, aus Lust an Schmeichelei, aus halbverhüllter Freude an lockerer Unterhaltung von Solchen eingegangen, die keineswegs persönlich so verdorben sind, wie die Freunde, denen sie sich gewissenlos anschlossen. Bringt solch' eine Verbindung später Antheil am Unglücke, welches die Andern verschuldeten, so leidet der Betreffende nicht unschuldig.

Bei allen Klagen über das Vorkommen unverschuldeten Unglückes und unverdienten Glückes im Laufe der zeitlichen Dinge darf man fernerhin nicht vergessen, wie wenig wir über wahre Schuld und Unschuld zu richten im Stande sind. Wir haben früher bereits erwähnt, daß Gottes Gerichte sich ganz anders gestalten, als die Urtheile der Menschen. Richtet ja der Herr mit allwissender Kenntniß über alle guten und bösen Absichten und Entschlüsse auch da, wo er die Ausführung derselben

nur durch die Fügung seiner Vorsehung dem Menschen verhindert hat. Welch' ein unermeßlich reicher Stoff des Gerichtes ergibt sich hierbei, während die Menschen nur die wenigen äußern Ergebnisse vor sich haben, um aus diesen allein die verborgenen Absichten und Entschlüsse oft mit der größten Täuschung zu errathen. Wir sind daher nicht im Stande, mit voller Sicherheit zu sagen, daß dieser oder jener sein Glück nicht verdient, oder sein Unglück vor Gott nicht verschuldet habe. Denken wir noch dabei an die künftige Ausgleichung im andern Leben, so liegt uns die Ahnung nahe, daß die zeitlichen Uebel, die den Gerechten treffen, die angemessene Strafe für seine geringen Fehler sind, während seine Tugend erst nach diesem Leben ihres vollen Lohnes gewiß ist. Ebenso ist es klar, daß auch mancher für die Ewigkeit verlorene Mensch noch einiges Gute an sich hat, was ihm wenigstens zeitlich belohnt werden soll, obgleich er sein ewiges Heil von sich stößt. Mitunter kann daher das zeitliche Glück ein trauriges Zeugniß der Verwerfung sein, so daß der ganze Lohn des wenigen Guten auf Erden hier völlig abgezahlt erscheint.

Wie wir die Schuld oder Unschuld der Einzelnen und ganzer Kreise nicht klar erkennen können, so ist ebenfalls oft unser Urtheil getrübt und unrichtig, wenn wir uns über das Glück oder Unglück unserer Mitmenschen aussprechen. Wir halten manchen Menschen nach der äußern Erscheinung für höchst unglücklich, der es in der That bei seinem Gemüthszustande und nach seinen Ansprüchen keineswegs ist. Umgekehrt verbirgt sich mitunter hinter glänzendem irdischem Loose in der That nur wirkliches Unglück, wenn auch nur durch die eigenen Gemüthsstimmungen und unerfüllbaren Wünsche, mit denen der Betreffende bei allem Glücke sich selbst quält.

Freilich billigen wir keineswegs die oft mißbrauchte Behauptung, daß die Tugend auch auf Erden ihren Lohn und das Laster seine Strafe in sich selbst trage. Das innere Bewußtsein soll diese Vergeltung sein. — Mag sein, daß hierin eine Art von Vergeltung liegt, aber nicht im Mindesten eine entsprechende Vergeltung. Und oft genug finden wir kaum eine Spur vom Vorhandensein eines solchen Glückes oder Unglückes. Wie oft quält schwere Unruhe das Gemüth des Gerechten, wie oft leidet er an innerer Trostlosigkeit, während so mancher Verbrecher, bei voller Anerkennung seiner eigenen Schlechtigkeit, die größte Heiterkeit und Gemüthsruhe behält.

Wenn wir die bisherigen Betrachtungen in ihrem Zusammenhange

übersehen, so finden wir im Wirrsale der irdischen Verhältnisse trotz der tausendfältigen Verwicklung dennoch deutlich die Ordnung der göttlichen Weltregierung wieder. Die willenlosen Kräfte der Natur gehorchen in ihrer todten Einförmigkeit jeden Augenblick und an allen Orten des Weltraumes der allmächtigen Gewalt ihres Herrn, der sie aber zu wunderbarer Harmonie in ihrem Zusammenwirken zu vereinigen weiß, indem er das Leben der kleinsten Wesen auf Erden mit jenen großen Gewalten in Verbindung zu setzen wußte, die den Erdball im Himmelsraume bewegen und Licht und Wärme durch die unermeßlichen Entfernungen der Erde zusenden. Wie jene großen Gewalten dem Allmächtigen dienen und trotz ihrer Größe und todten Einförmigkeit ihm für die allerkleinste und feinste Wirkung seiner Weisheit in leichtester Handhabung dienen müssen, so dient derselben Macht und Weisheit der Vorsehung auch die bunte tausendfältige Thätigkeit der Menschen, wie sie aus guten und bösen Absichten hervorgeht. Hundertmal verliert unser Blick im Wirrsal dieses großartigen Treibens den Faden jener Leitung aus dem Auge. Hundertmal wissen wir das Dasein dieses Fadens nicht zu ahnen, während der Ewige allwissend in diese Verirrungen hineinschaut, um Alles in Weisheit und Allmacht zu jener Harmonie zu vereinigen, wie sie jedesmal den Planen seiner Vorsehung entspricht.

Wir können es uns nicht versagen, hier bei Erwähnung der wunderbaren göttlichen Leitung mitten im Wirrsale der zeitlichen Dinge eine Erzählung einzuflechten, die uns beim ersten Lesen in einer Reisebeschreibung in eigenthümlicher Weise ergriffen hat.

„. . . . Gegen vier Uhr des Morgens bemerkte ich am Schlingern des Schiffes, daß das Meer in starker Aufregung sei; ich stieg auf das Verdeck, um dieses an sich so imposante und so neue Schauspiel zu genießen. Die Sterne glänzten am Firmament, ein tiefes Schweigen herrschte unter dem Schiffsvolke; die Reisenden schliefen, der Pilote allein war am Steuerruder, das Auge fest auf den Compaß gerichtet. Am Vordertheile saßen zwei Personen, die ich an ihrer Sprache als Spanier erkannte. Der Eine war ein hieronymitischer Mönch, ein durch seine weißen Haare, seine antike Kleidung, seinen schönen Bart, der ihm bis auf die Brust herabhing, und besonders durch die Ruhe und die Würde seiner Gestalt ehrwürdiger Greis; der Andere war ein junger Militär mit schwarzen Haaren, lebhaftem Auge, raschem Gange, derber Sprache; Beide, aus ihrem Vaterland verbannt, erwarteten in Rom, dem Zu-

fluchtsort aller Unglücklichen, bessere Tage. Die Unterhaltung, die allmählich den Charakter einer jeden der beiden redenden Personen annahm, war abwechselnd ernst und lebhaft. „Mit Unrecht", sprach der Greis zu seinem jungen Freunde, „murrt Ihr gegen die Vorsehung. Ihr Gang ist ein Geheimniß für uns. Ich weiß es; aber Ihr müßt wissen, daß die göttlichen Fügungen, deren Opfer wir sind, die scheinbaren Unordnungen, welche Euch in den Werken des Schöpfers auffallen, nur die gehorsamen Agenten seiner untrüglichen Weisheit sind. Ich war in Eurem Alter, als ich nach Mexico reiste. Vor meiner Einschiffung hatte ich den Ocean, die Schiffe, die Seeleute und ihre Manöver nur in meinen Büchern gesehen. Man lichtete mit Einbruch der Nacht den Anker. Alsbald verursachte mir die ganze Schiffsmannschaft, die in einer beständigen Bewegung war, ihre so mannigfaltigen, so außerordentlichen Operationen, das Schiff selbst, welches je nach Antrieb einer Kraft, die mir unbekannt war, bald rechts bald links ging, dieß Alles, wovon ich nichts verstand, verursachte mir ein Erstaunen, und einen Schrecken, die wahrhaft lächerlich waren. Noch viel schlimmer war ich daran, als wir mit Anbruch des Tages von einem heftigen Sturme begrüßt wurden. Das von den Fluthen gepeitschte oder von den Wogen gehobene Schiff schwankte wie ein betrunkener Mensch, und fiel bald auf die Seite, bald auf den Kiel zurück. Ich hielt mich für verloren. Die Manöver der Schiffsmannschaft, die mir ein wenig Vertrauen hätten einflößen sollen, brachten mich vollends zur Verzweiflung: ich sah alle diese Menschen wie wahnsinnig hin- und herrennen, die Einen stiegen in den untersten Schiffsraum hinab, die Andern kletterten zum Tauwerk hinauf, begaben sich rittlings auf die Segelstangen, erhöhten, senkten, wendeten die Segel nach allen Richtungen. Jene schlossen die Lucken, machten die Stückpforten zu, diese arbeiteten mit der Pumpe, und Alles geschah mitten unter einem beständigen Austausch von Schreien, Worten, Zeichen, wovon ich nichts verstand; ich glaubte das Bild des Chaos zu sehen, in meinen Augen hatte die Mannschaft den Kopf verloren und handelte ganz nach dem Zufall. Zitternd und außer Fassung stieg ich mechanisch in die Kammer des Steuermannes hinab. Hier fand ich einen Greis mit kahlem Haupte in nachdenkender Stellung. Er war allein gesammelt und sinnend, die Hand auf das Steuerruder gestützt und das Auge fest auf eine Seekarte gerichtet. Bald sah ich ihn mit dem Zifferblatte die Höhe der Sonne messen und genau die Grade des Meridians bezeichnen, bald auf dem Compaß die Polarabweichungen untersuchen. Rings um

sein Zimmer sah ich Astrolabien, Seeuhren, Teleskope hängen. Ich bemerkte, daß er sich aller dieser Dinge, deren Gebrauch ich nicht kannte, zur Leitung des Schiffes bediente; ich bemerkte ferner, daß er aus seiner Koje der Mannschaft alle Befehle zusandte, die sie mit ehrfurchtsvollem Schweigen aufnahm und zu vollziehen eilte. Da erkannte ich, daß alle die mir unbegreiflichen Operationen, die auf den verschiedenen Theilen des Schiffes vorgenommen wurden, vorbereitet, befohlen, mit Weisheit für die Rettung des Schiffes berechnet waren. Ich begriff sie darum nicht besser; doch reichte die hohe Vorstellung, die ich von der Weisheit und Geschicklichkeit des Steuermanns hatte, hin, um mir bis zum Ziele unserer Fahrt vollkommene Zuversicht einzuflößen. — Junger Mann! die Welt ist ein Ocean, die Gesellschaft ein Schiff, das Gott leitet, die Menschen, ihre Leidenschaften, die Creaturen, die verschiedenen Ereignisse sind das Tauwerk, die Masten, die Segel, die Anker, die Astrolabien und die Matrosen der Vorsehung. Ihr begreift nichts von dem combinirten Spiele aller dieser Instrumente, und zittert und schreiet laut auf. Mein Freund! machet es wie ich, geht in die Kammer des Piloten. Wenn Ihr die unendliche Weisheit mit der Hand auf dem Steuerruder, das Auge fest gerichtet auf das Ziel, die ganze Welt ihren Gesetzen unterworfen seht, so wird Euer Schrecken verschwinden, Ihr werdet ob Eurem Murren erröthen, und Euer Herz wird still ruhen im Vertrauen und Frieden!" Der junge Militär erhob die Augen zum Himmel, neigte das Haupt und drückte die Hand des Greises an seine Lippen und benetzte sie mit seinen Thränen. Dann schwieg er und hüllte sich in seinen Mantel."

## §. 61.

### Eine unrichtige Ansicht von der göttlichen Vorsehung.

Mohammedanischer Fatalismus. — Unabänderliche Vorherbestimmung. — Collision dieser Ansicht mit dem Bittgebet. — Verwechslung der gegenwärtigen Fügungen Gottes mit dessen ewigem Vorherwissen. — Spiegel. — Constante Naturgesetze.

Eine fehlerhafte Ansicht über die Natur der göttlichen Vorsehung müssen wir hier um so mehr beleuchten, da dieselbe sich häufig bei gläubigen Verehrern des Christenthums eingeschlichen hat, obwohl sie mitunter einem förmlichen Abläugnen der Vorsehung gleichsteht. Es ist dieses eine Darstellung, die mit dem mohammedanischen Fatalismus ziemlich verwandt ist. Man sagt nämlich: Allerdings ist es nicht zu

verkennen, daß der ganze Gang der zeitlichen Ereignisse bis in's Einzelne unter der Gewalt göttlicher Leitung steht. Aber diese göttliche Leitung muß als eine solche gedacht werden, deren Bestimmungen alle schon von Ewigkeit getroffen sind und daher durchaus unabänderlich erscheinen.

Diese Ansicht will zwar die göttliche Vorsehung gelten lassen, während sie in der That ihren Werth und ihre Bedeutung verdirbt. Die Mohammedaner halten bekanntlich diesen Gedanken als Grundanschauung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt fest. Alles soll sich auf unabänderliche göttliche Fügungen gründen, so daß der Mensch sein ganzes Schicksal bis in's Einzelne als etwas von Ewigkeit her Festgesetztes zu betrachten hat. Jedoch hat der Islam mit dieser Lehre nicht die innere Freiheit des menschlichen Willens selbst verwerfen wollen. Diese bleibt in sich dabei ungestört, nur das Ergebniß jeder menschlichen Thätigkeit muß einer von Ewigkeit her getroffenen göttlichen Fügung mit unabänderlicher Nothwendigkeit entsprechen. Daher besteht die religiöse Gesinnung und Pflichterfüllung des Mohammedaners in der unbedingten Ergebung in Gottes Fügungen (Islam d. i. Ergebung). Dieser mohammedanische Glaube kennt daher auch folgerichtig kein Bittgebet. Was kommen soll, das kommt unabänderlich, und es wäre sündhafte Auflehnung, sich eine Aenderung in diesen ewigen Fügungen erbitten zu wollen. Das mohammedanische Gebet ist daher nur Anbetung und Lobpreisung Gottes, ohne alle Bitte für das eigene Wohl. Es ist nicht zu läugnen, daß in dieser Art zu beten, ohne Rücksicht auf eigene Wünsche und Vortheile, etwas Erhabenes liegt. Hat ja überhaupt jeder Irrthum die Eigenthümlichkeit, daß in ihm irgend eine Seite der Wahrheit übertrieben wird.

Im Christenthum ist daher bekanntlich ein gar großes Gewicht auf das Bittgebet gelegt. Der Heiland muntert uns in den kühnsten Ausdrücken dazu auf. Er bedient sich sogar des Bildes von dem zudringlichen Ungestüme jenes Freundes, der sich nicht abweisen lassen will, wo er den Freund zur Nachtzeit mit seiner Bitte um Hülfe belästigt. Dieser Umstand, daß das Bittgebet im Christenthum so sehr hervorgehoben wird, hat seine tiefe Bedeutung, auf deren Erklärung wir erst im folgenden Abschnitte ausführlich eingehen werden. Wir heben hier nur den einzigen Punkt hervor, wie schon das Bittgebet es zeigt, daß das Christenthum offenbar eine andere Ansicht von der göttlichen Weltregierung zu Grunde legen muß, als jener Fatalismus. Jede Art, die

Fügungen Gottes in den zeitlichen Dingen als von Ewigkeit her unabänderlich getroffen zu betrachten, muß ja die Bedeutung des christlichen Bittgebetes zerstören und daher mit unserm Glauben im Widerspruch erscheinen.

Dennoch findet sich Derartiges mitunter in den Darstellungen wohlmeinender christlicher Lehrer. Hier begegnet uns daher auch der Versuch, die Annahme ewiger und unabänderlicher Fügungen Gottes dennoch mit dem Bittgebet in Einklang zu bringen; ein Versuch, der nothwendiger Weise mißlingen muß. Derselbe erscheint ungefähr in folgender Gestalt. Man sagt: Gott hat von Ewigkeit her alle Verhältnisse der zeitlichen Dinge gewußt und beachtet. Daher hat er auch das Bittgebet, welches er vorhersah, bei seinen Fügungen schon mitberücksichtigt, so daß er dasselbe, soweit er es erhören wollte, bereits von Ewigkeit her erhört hat. Seine ewigen nun unabänderlichen Fügungen sind also auch mit Erhörung dieses Gebetes von Ewigkeit her getroffen.

Wenn wir diesen Gedanken annehmen sollen, so könnte uns dabei der Einfall nahe liegen, nun das Bittgebet zu unterlassen, da dasselbe ja jedenfalls an unserm jetzt ein für allemal feststehenden Schicksale nichts mehr ändern wird. — Allein dieser Einfall wird uns von den Vertheidigern jener Ansicht als Unrecht verwiesen, als ob wir dadurch ungeziemender Weise gleichsam Gott in seiner früher gemachten Voraussetzung wirklichen Gebetes von unserer Seite störten und verunehrten; eine Anschauung, die sich klar genug durch sich selbst richtet. — Wohl wären wir im Stande, unter solcher Voraussetzung nun das Bittgebet mit dem Munde auszusprechen, allein dasselbe wäre für uns in der That ein leeres Spielgefecht und in sich selbst etwas psychologisch Unmögliches. Wenn ich nämlich nicht das Bewußtsein in mir trage, daß meine durchaus freiwillig gewagte Bitte in der That eine Aenderung meines Lebensschicksals bei Gott herbeiführen könne, die keineswegs erfolgt wäre, wenn ich mich zu diesem Acte meiner Freiheit nicht verstanden hätte, so wäre mein Gebet für mich eine innere Unwahrheit, und dieses Bewußtsein macht die Bitte als Bitte mir psychologisch unmöglich. Nur wenn ich weiß, daß meine Freiheit als Grund meines Gebetes weiterhin auch mittelbar der Grund der Aenderung meines Lebensschicksals durch göttliche Erhörung ist, nur dann kann ich in Wahrheit und aus innerster Seele beten. Diese Bemerkung, daß bei jenen Ansichten das Bittgebet unmöglich wird, soll nicht sowohl hier als Widerlegung dieser unrichtigen Auffassung der göttlichen Vorsehung dienen,

sondern vorerst nur darauf hinweisen, daß dieselbe nicht mit dem Christenthume im Einklang ist. Wir haben daher noch diese Unrichtigkeit selbst genauer nachzuweisen.

Es findet sich hier nämlich eine Verwechslung vor, durch die sich das Mißverständniß ergibt. Man verwechselt nämlich die zeitliche Ausführung der göttlichen Fügungen im Gange der irdischen Dinge mit dem ewigen Wissen Gottes von dieser zeitlichen Ausführung. Da die zeitliche Ausführung dieser Fügung vielfach mit menschlichen Willensentschlüssen in engster Verbindung steht, so werden wir auf die Thatsache aufmerksam sein müssen, daß diese Ausführungen Gott von Ewigkeit her nur darum bekannt sind, weil sie einstens einmal geschehen, nicht aber geschehen, weil sie Gott bekannt sind. — Dieses ist ja nach unserer früheren Darstellung überall da zu beachten, wo es sich unmittelbar oder mittelbar um das göttliche Wissen der Entschlüsse menschlicher Freiheit handelt. Hier ist das menschliche Wollen der Grund des göttlichen Wissens, nicht das göttliche Wissen der Grund des menschlichen Wollens. In allen Ereignissen, wo Gott allein handelt, verschlägt dieser Unterschied für die Betrachtung nichts; denn alsdann geht Wissen und Wirken ja einzig von einem und demselben Grunde aus. Dennoch muß auch hier der formale Unterschied richtig im Auge gehalten werden. Wo dagegen göttliche Fügungen an menschliche Willensentschlüsse sich mittelbar oder unmittelbar anlehnen, muß dieser Unterschied zwischen der Fügung selbst und dem Wissen von dieser Fügung wesentlich festgehalten werden. Jene Fügungen sind Acte Gottes in der Zeit und nach den Verhältnissen der Zeit eingerichtet, mit Rücksicht auf freie menschliche Entschlüsse, denen sie bald als Segen oder Strafe, bald als Benützung der menschlichen Willensthätigkeit für göttliche Zwecke, bald als Verhinderungen nachgehen. Wesentlich unterschieden von dieser Thätigkeit Gottes in der Zeit erscheint also das ewige Wissen Gottes von dieser zeitlichen Thätigkeit. Die ganze Weltregierung ist daher durchaus als göttlicher Act in der Zeit zu betrachten, der in seiner vollen zeitlichen Selbstständigkeit durchaus nicht behindert ist von jenem ewigen göttlichen Wissen des Vorganges. Dieses göttliche Wissen steht gleichsam wie ein Spiegel all' jenen göttlichen Fügungen von Ewigkeit her gegenüber, indem es das Geschehende immer aufnimmt wie es geschieht, und dabei so wenig durch die Zeit wie durch den Raum behindert wird.

Die göttliche Vorsehung wird daher nur dann richtig aufgefaßt, wenn man das volle Bewußtsein einer immer gegenwärtigen, angen-

blicklichen Weltregierung festhält, und dabei jeden Gedanken entfernt, als ob dieselbe durch vorhergetroffene ewige Bestimmung an der beliebigen augenblicklichen Abänderung des Weltganges im Großen und im Kleinen behindert würde. Wie meine Bewegungen durchaus verschieden sind von deren Abbild im gegenüberstehenden Spiegel, obwohl der Blick auf dieses Abbild, auf die Mäßigung und Aenderung meiner Bewegungen Einfluß haben kann; wie der Spiegel nur mit strenger Wahrheit alle wirklich vorkommende Bewegung aufnimmt und wiedergibt, mag sie mir gefallen oder nicht gefallen, so gestaltet sich das Verhältniß zwischen Gottes zeitlicher Weltregierung und seinem ewigen durch die Zeit unbehinderten Wissen alles Vorfallenden in seinen Verhältnissen zur Zeit. Der Gang der göttlichen Weltregierung wird also in seiner Freiheit gar nicht durch die ewige Erkenntniß und den ewigen Willen Gottes beschränkt.

Diese Weltregierung muß darum noch insbesondere eine immer gegenwärtige und den augenblicklichen Stand der Dinge berücksichtigende sein, weil die Fügung der Ereignisse eine so nahe Beziehung auf die freie Moralität der Menschen hat. Daher können wir etwa die Sache so anschauen, als ob immer mehrere eventuelle Anordnungen der Gottheit vorherbestimmt seien, deren verschiedenes Eintreffen sich nach der verschiedenen freien Wendung des menschlichen Willens zum Guten oder Bösen richtet. Thut der Mensch Dieses, so trifft ihn die eine göttliche Fügung; würde er im vorliegenden Falle Anderes thun, so stehen auch hierfür göttliche Anordnungen bereit, die der Herr nach seiner freien Wahl, mit Rücksicht auf jenes freie Verhalten des Menschen, eintreten lassen würde.

Nur dann kann ich daher ein wahrhaftes Bittgebet unternehmen, wenn ich mir die Größe der göttlichen Macht in dieser ihrer allgegenwärtigen und durch die Zeit ungestörten Vollkommenheit denke. Die immerwährende augenblickliche Weltregierung meines liebenden Vaters muß mir nicht gestört erscheinen durch vorher getroffene, nun für ihn unabänderliche Bestimmung aller Ereignisse, als ob seine Liebe, gleichsam mit weinenden Augen, mich nicht mehr schützen könnte gegen die vorhergetroffenen Verfügungen, die doch nur einzig von seiner Macht ausgegangen sein sollen. Wohl mag auch Gott seinerseits in seiner Güte gegen den Menschen da Grenzen für die Möglichkeit weiterer Hülfe finden, wo die menschliche Freiheit sich sündhaft der Uebereinstimmung mit Gott, der Liebe zu ihm und so dem eigenen Heile widersetzt. Keineswegs aber dürfen wir uns Gott wie einen schwachen Menschen denken,

der sich durch seine eigenen frühern Schritte und Bestimmungen für späteres Handeln und freies Verfügen Hindernisse geschaffen hat, indem er sich im Voraus vollständig band.

Verwandt mit dieser fehlerhaften Auffassung der göttlichen Vorsehung ist jene Uebertreibung der constanten Ordnung der bestehenden Naturgesetze bis zu einer Art von unabänderlicher Selbstständigkeit dieser Gesetze in ihren Wirkungen. Man sagt: Bei allem Glauben an specielle Vorsehung wirst du dir den lieben Gott doch nicht in der Art beschäftigt denken wollen, als ob derselbe im Frühlinge sich mit der Ausbildung jeder Knospe und jeder Blüthe zu befassen hätte. Der Herr hat vielmehr die großen Wirkungsgesetze erschaffen und mit aller Weisheit und Vorsicht für alle Fälle ihres Einzelnwirkens derart eingerichtet, daß er ihnen die Entwicklung aller jener Einzelnheiten weiterhin vollständig überläßt. Ein Mann, der als geringfügiger Handarbeiter einzelne Nägel schmiedet, steht offenbar tief unter dem Mechaniker, der eine Maschine schuf, welche die mühevolle Einzelnarbeit unnöthig macht, indem sie die fertigen Nägel hervorbringt. Du wirst begreifen, daß du den lieben Gott herabsetzest, wenn du das Wirken seiner Vorsehung mit der Mühe jenes Handarbeiters vergleichest, während er in seiner Weisheit und Allmacht die große Maschine schuf, deren Kräfte ohne weitern göttlichen Einfluß zum Hervorbringen aller Einzelnheiten eingerichtet sind.

Wir antworten, an jenes Beispiel uns haltend: Freilich ist jener Mechaniker höher gestellt als der Handarbeiter. Verfehlt aber mitunter seine Maschine die Köpfe oder Spitzen der Nägel, oder wünscht er sie selber ausnahmsweise größer und schärfer, so mangelt ihm die Möglichkeit, dieses zu erreichen, da er das Einzelne nicht mehr in seiner Gewalt hat, wie jener Handarbeiter. Und so bedarf es hier nur der Umsicht, daß wir den lieben Gott, indem wir ihn mit jenem Maschinenbauer vergleichen, wenigstens von den erwähnten Beschränkungen jenes Künstlers frei halten. Während seine Gesetze und Natureinrichtungen allerdings im Großen seine Zwecke vollführen, bleibt Gott in seiner Allgegenwart und in seinem früher beschriebenen scharfen Schauen aller Einzelnheiten zugleich so vollkommen Meister über die kleinsten Wirkungen jener Gesetze, daß deren Ergebnisse in jedem Augenblicke auf's Vollständigste nach seinem Willen ausfallen und sich beliebig ändern müssen. Hiefür bedarf es keiner besondern Acte der schaffenden Allmacht und keiner Wunder. Nach unserer obigen genauen Darstellung genügen überall die vorhandenen Kräfte der Natur als unbegreiflich reiche Mittel für Großes

und Kleines, wie der Herr es in jedem Augenblicke harmonisch fügen will. Nur diese Kräfte müssen jenen großen Bildungsgesetzen helfend oder hemmend, wie Gott es will, jedesmal im Einzelnen entgegenkommen, während der Herr die Harmonie des ganzen Zusammenwirkens durch seine Vorsehung immerwährend leitet.

Auch diese unrichtige Ansicht bringt theilweise Störungen in die Ansichten vom Bittgebet, indem es auch nach ihr sich klar ergeben muß, daß der Mensch und sein Wohl hülflos dem Walten feststehender Gesetze preisgegeben ist, wenn er nicht höchstens ein förmliches Wunder in seiner Bitte verlangt. Jedoch wollen wir hier auf diesen Punkt nicht genauer eingehen, da die Lehre von der göttlichen Vorsehung durchaus eine specielle Besprechung des Bittgebetes verlangt, die wir nun im Folgenden geben wollen, wo wir über die erwähnten und über manche andere Punkte das rechte Licht gewinnen werden.

## §. 62.

## Die Bedeutung des Bittgebetes und dessen Rechtfertigung.

Natürlichkeit des Bittgebetes. — Ethischer Nutzen des Gebetes überhaupt. — Angriffe gegen das Bittgebet. — Bedeutung dieses Gebetes für die Pflege der Tugend und der Liebe Gottes. — Stufenfolge der Gebetsarten. — Nicht Gott soll durch unser Gebet über unsere Bedürfnisse belehrt oder zum Mitleid gestimmt werden. — Gebetserhörung als Antwort Gottes. — Freiheit der Erhörung. — Vernünftige Grenzen in den Gegenständen der Bitte. — Wir begehren keine Wunder.

Wenn eine allwaltende Vorsehung die Welt regiert und bei dieser Leitung vorzugsweise den Menschen und seine Schicksale beachtet, so liegt mir der Wunsch ganz natürlich nahe, daß diese göttliche Vorsehung in einzelnen Fällen bei der Anordnung der Ereignisse auch mein Wohl und meine Hoffnungen berücksichtigen möge. Dieser Wunsch, in Worten ausgesprochen, bildet das Bittgebet. Es liegt dieses so sehr in der Natur und Stellung des Menschen begründet, daß wir kein Volk auf Erden finden, dem das Gebet gänzlich fehlte. Ehe die Geschichte ihre ersten, halb sichern Strahlen über die Lage des Alterthums verbreitet, steht das Gebet schon als wichtigster Gebrauch im Cultus und im Leben der Menschen seit unvordenklichen Zeiten fest. Ja, vielleicht ist bis zum letzten Kannibalen hinunter nie ein Mensch durch dieses Leben gegangen, der sich niemals zum Beten veranlaßt gefühlt hätte. Diese Natürlich-

keit und Allgemeinheit des Bittgebetes rettet indessen dasselbe keineswegs vor verschiedenen Einsprüchen, auf die wir daher näher eingehen wollen.

Zuerst müssen wir zwischen dem Gebete überhaupt und dem Bittgebete im Speciellen wohl unterscheiden. Niemand läugnet den moralischen Nutzen, den das Gebet überhaupt, d. h. die Erhebung des Gemüthes zu Gott, auf den Geist des Betenden ausüben kann. Wer zur Betrachtung, Bewunderung und Anbetung des Unendlichen seine Gedanken sammelt und erhebt, der muß nothwendig in dieser edelsten Geistesthätigkeit uns würdevoll erscheinen, der muß sich seines hohen Vorzuges als Mensch, als intelligenter Geist im Kreise der unermeßlichen, aber geistlosen Natur freudig bewußt werden, er muß von dieser Anbetung zu würdigerer Haltung im gewöhnlichen Leben zurückkehren. Wie die Gegenstände sind, mit denen unsere Gedanken sich gerne beschäftigen, so ist unsere Gesinnung. Wer bei niedrigen und gemeinen Dingen in seinen Gedanken vielfach verweilt, dessen Gesinnung wird bald eine vorherrschend niedrige sein. Wer aber im Gebete oft zum Erhabensten die Gedanken wendet, dessen Gesinnung wird das Niedrige immer mehr verachten und sich dem Edlen immer mehr zuwenden. Diesen ethischen Nutzen des Gebetes muß sogar der Atheist einräumen und bedauern, daß er selbst nicht mehr für diese Gemüthserhebung befähigt ist, weil sie ihm nur noch als süße Täuschung erscheint. Hierüber ist also nicht zunächst der Streit; nur jene besondere Art des Gebetes, das Bittgebet, wird als unstatthaft angegriffen.

Für's Erste kann hier eine Unmöglichkeit der Gebetserhörung behauptet werden. Diese Behauptung kann sich nur auf zwei verschiedene Annahmen gründen, die beide bereits ihre gehörige Widerlegung bei der Antwort auf die Einwendungen gegen das Dasein der göttlichen Vorsehung gefunden haben, da diese Annahmen beide die Vorsehung läugnen. Man kann nämlich erstens sagen: bei Gott ist Gebetserhörung unmöglich, weil er überhaupt den Gang der fertigen Schöpfung nicht weiter beachtet; oder zweitens: die von Anfang an für den gesammten Gang der Weltereignisse von Gott genau und bis in's Einzelne festgesetzte Weltordnung macht Gebetserhörung unmöglich, weil diese feste Ordnung ja dabei durch Abänderungen gestört werden müßte. Wir sahen bei unserer obigen Darstellung, wie unangemessen es ist, den Herrn als gleichgültig oder fernstehend dem Weltgange gegenüber zu betrachten, und wir betonen es ferner, daß das Walten der göttlichen Vorsehung ein immer gegenwärtiges ist, so daß wir uns nicht von

einer unrichtigen Auffassungsweise des ewigen Vorherwissens der Gottheit verwirren lassen dürfen.

Allein noch in einer ganz andern Art lassen sich Einwendungen gegen das Bittgebet machen, ohne daß dadurch der Regierung und Herrschaft Gottes zu nahe getreten wird. Man stellt nämlich nicht die Möglichkeit der Erhörung in Frage, sondern behauptet, das Bittgebet sei gerade, wenn es eine allwaltende Vorsehung gebe, einestheils ein nutzloses, anderntheils ein ungebührliches Bestreben des Menschen. Gott kenne ja unsere Noth besser als wir selbst, die wir oft über unser wahres Heil im Irrthum seien. Wenn er nun überhaupt die Liebe und Güte habe, unsere Lage zu berücksichtigen, so habe er diese Güte aus sich selbst und es lasse sich nicht begreifen, wie er sie nur bei unserm Gebete haben solle, und nicht auch ohne dieses. - Auf den ganzen Gedanken des Bittgebetes seien die Menschen nur aus Schwachheit und ohne Ueberlegung verfallen. Sie hätten Gott kurzsichtiger Weise mit einem menschlichen Herrscher verglichen, der durch Bitten sowohl auf die ihm unbekannte Noth erst aufmerksam gemacht, als für die ihm bereits bekannte Noth zum Mitleiden bewogen werden müßte. Es liegt, sagt man, im Bittgebete nur eine unvollkommene, heidnische Vorstellung vom Wissen und der Güte Gottes. Ja, es liegt sogar eine frevelhafte Anmaßung darin, Gott über unser wahres Heil belehren zu wollen, oder gar ein sündhaftes Mißtrauen gegen seine Macht und Liebe.

Wenn wir uns dieser Einwendung gegenüber auf die häufig eingetretene thatsächliche Erhörung des Gebetes berufen wollen, so wird man antworten: diese Fälle seien rein von selbst so eingetreten ohne Mitwirkung des Betens. Der Weltgang sei ja mit allen Rücksichten der Liebe und Güte geordnet. Was Gott daher dem Einzelnen zukommen lassen wolle, das werde ihm ebenso gut zu Theil, er möge beten oder nicht. — Auch wird man uns die häufige Nichterhörung des Gebetes entgegenhalten. Wenn wir ferner auf den Umstand hinweisen wollen, daß wir in dem Gebrauche des Gebetes schon darum etwas Wahres und Richtiges anerkennen müßten, weil er so allgemein sei und so sehr der Natur des Menschen entspreche, so wird man dieses mit Berufung auf die ebenso große Allgemeinheit der Schwäche und des Irrthums unter den Menschen in's Bereich des mehr oder minder schuldbaren Aberglaubens verweisen. Was haben wir also zu antworten?

Obige Einwendung geht von der falschen Voraussetzung aus, als ob wir das Bittgebet als etwas Gottes wegen Nothwendiges ansähen.

Allein die Stellung des Bittgebetes ist im Christenthume eine ganz andere. Nicht die Gottheit bedarf unserer Bitte, sondern nur unsere eigene Schwäche macht dieselbe nothwendig. Wir wollen dieses näher erörtern.

Unsere sittliche Vollkommenheit besteht nur darin, daß die Liebe zu Gott in all' unsern Wünschen und Handlungen herrscht. Zu dieser Vollkommenheit und zur Uebung dieser Liebe müssen wir aber allmählich und mühsam herangebildet werden. Mancher Fortschritt und mancher Rückschritt ereignet sich hier, ehe unsere Prüfung und Reife vollendet ist. Nun ist es aber Thatsache, daß jede Liebe in unserm Herzen erkaltet und zuletzt verschwindet, wenn wir nicht oft und oft unsere Gedanken auf den Geliebten zu richten veranlaßt sind. Umgekehrt ist die öftere Unterhaltung der Liebenden die wesentlichste Förderung ihrer Liebe, und nie würde z. B. eine Mutter es über sich bringen, stundenlang neben dem geliebten Kinde in freiwilligem Schweigen zu verharren. Die Liebe treibt zur Unterredung und diese Mittheilung der Gedanken im Beisammensein und selbst das öftere Andenken in der Abwesenheit fördert und befestigt die Liebe. Stören Verhältnisse auf längere Zeit wiederholt die persönliche Unterhaltung, so wird mit der Seltenheit der Unterredung und des Andenkens die Liebe erkalten. Für unsere Liebe zu Gott ist daher ebenfalls das öftere Andenken und die öftere Unterredung wesentlich. Je häufiger sich unsere Gedanken auf Gott richten, desto mehr wächst unsere Liebe.

Allein hier stehen unserer Gottesliebe bedeutende Hindernisse im Wege. Einestheils trennt uns die Versuchung und die eigene Neigung zur Sünde von Gott; anderntheils zerstreuen uns die äußern Dinge, daß wir über ihrem Glanz und Reiz den Gedanken an den Unsichtbaren verlieren. Dazu kommt noch der Umstand, daß die Liebe zu Gott überhaupt nur eine werthschätzende, keine empfindende Liebe ist, so lange wir auf Erden sind. Sie fordert daher Kampf und Opfer, ohne durch irgend einen Reiz auf unsere Sinne zu wirken, und durch irgend einen Genuß uns für jene Opfer zu entschädigen. Selbst die Unterhaltung mit Gott entbehrt des Reizes und der Freude, die bei weit geringerer irdischer Liebe den Umgang der Liebenden verschönert.

Es ist also schwer, die Liebe Gottes zu erhalten und unter solchen Umständen zu pflegen und zu vermehren. Daher hat Gott gleichsam eine Art von pädagogischem Zwange hier angewendet, um den Menschen zu öfterm Andenken an ihn, den Unsichtbaren, zu veranlassen. Der

Schöpfer hat nämlich die Hülfsbedürftigkeit des Menschen auf das Bittgebet angewiesen. Auf diese Weise ist der Mensch durch seine Noth gezwungen, oft an Gott zu denken, mit ihm zu reden und durch Bitten Hülfe und Gnaden zu erlangen, während er ohne diese Art von Zwang den Gedanken an Gott und mit ihm alle Pflege der Liebe zu Gott vernachlässigt haben würde. Das Bittgebet ist also an sich nur die niedrigste Stufe des Gebetes und die erste Erhebung des egoistischen Menschen zur Gottheit, der erste Schritt, durch den er aus seiner Abgeschlossenheit in sich selbst heraustritt, um sich zum Himmel zu erheben. In diesem Schritte liegt Anfangs freilich kaum die Spur von sittlicher Erhebung, Tugend und Liebe; allein er bleibt immer doch der erste Schritt zur Annäherung an Gott und zur Unterhaltung mit ihm, und dieser erste Schritt muß wegen der Schwachheit der Menschen auf solche Weise veranlaßt und fast erzwungen werden. Ohne das Bedürfniß göttlicher Hülfe würde der Mensch nicht zum Gebete kommen und ohne das Gebet würde von Religion, Liebe, Tugend und allen höhern Richtungen des Menschen keine Rede mehr sein; der Mensch würde vielmehr von Gott, seinem Ursprunge und Ziele, gänzlich losgetrennt in traurigem Egoismus fortleben und verderben.

Wir sind nicht im Stande, es uns zu denken, wie eine ganze Welt voll solcher Menschen, die alles Gebet und alle Erhebung des Gemüthes zu Gott gänzlich aufgegeben hätten, sich gestalten würde. Unter den jetzigen Umständen kann das Gebet nie auf Erden verschwinden. Schon der öffentliche Cultus macht dieses unmöglich; allein wenn die Zahl der Atheisten und Deisten sich bedeutend vermehrt und mit ihrer Vermehrung das Gebet sich vermindert, so sehen wir in der Erfahrung das traurige Herabsinken der Menschen, die dann den Sinn nur der Erde zuwenden und entweder im Rausche ihrer Genüsse oder unter der trostlosen Last der Arbeit im Staube für alles Edlere zu Grunde gehen. Sie werden dann ihr Leben zwischen wühlender Arbeit und niedrigem Genuß theilen und das Eine nur verlassen, um das Andere mit gleicher Hast zu ergreifen. Das Leben wird sich theilen zwischen den Mühen der Fabrik und den Ausschweifungen wilder Gelage, und wer das Letztere ohne das Erstere haben kann, der wird stets lieblos bereit sein, Andern die ganze Last der Arbeit und sich die ganze Fülle des Genusses zuzuwenden.

Das Bedürfniß ist daher das erste Band, wodurch der Mensch an seinen Schöpfer gebunden ist und es gehört ein solches Band ganz wesentlich zu dem kindlichen Verhältnisse unserer Abhängigkeit von Gott.

Wenn dieses Gefühl der Abhängigkeit verschwunden ist, so ist die wesentlichste Seite des menschlichen Geistes erdrückt. Es gehört zur Natur eines geschaffenen freien Geistes, daß er einestheils seiner Freiheit wegen das Bedürfniß fühlt, sich selbst zu bestimmen, daß er aber anderntheils, weil er geschaffen und abhängig ist, in gleicher Weise ein noch größeres Bedürfniß fühlt, bestimmt zu werden. Beides vereinigt sich durch die Liebe zu Gott im freiwilligen Gehorsam. Nicht Herr kann der Mensch sein, nicht Sklave soll er sein, sondern liebendes und darum freiwillig gehorsames Kind. Der Atheist verkennt das wahre Gefühl der Abhängigkeit und das Bedürfniß des Anschlusses an höhere Macht und Güte, das tief im Menschengeiste liegt. Wenn er behauptet, daß er seine Lehre auf die Natur des Menschen gründe, und daß auf diese Weise die Theologie zur Anthropologie werden müsse, so hat er den Menschen nicht ganz begriffen. Die eine Seite allein hat er aufgefaßt, wornach wir in unserer Freiheit uns selbst zu bestimmen trachten, die andere hat er übersehen, die in uns ein noch mächtigeres Bedürfniß der Anschließung an höhere Bestimmung hervorruft. Allein Jeder, der aufhört zu beten, hat in derselben Weise die Stellung thatsächlich verkannt, er ist ein practischer Atheist, wenn er auch mit dem Munde noch einen Gott bekennen mag. „Du glaubst keinen Gott; denn du betest ja nicht zu ihm," so wird ihm der natürliche unverdorbene Mensch sagen; und früh oder spät wird der Deist auch den theoretischen Consequenzen des Atheisten verfallen müssen. Der Gott, nach dem sein Herz kein Bedürfniß fühlt, wird für ihn kein Gott mehr sein und ihm gänzlich aus seinen Gedanken verschwinden.

Wenn die höchste Höhe menschlicher Vollkommenheit in dem lebendigen Bedürfnisse des Umganges mit Gott besteht, und hier die Liebe sich in ihrer Fülle entwickelt, so kann diese Stufe nicht sogleich von Anfang an vorhanden sein, sondern der Mensch muß, wie erwähnt wurde, allmählich für sie erzogen werden. Fühlt er Anfangs kein Bedürfniß der Liebe nach Gott selbst, so hat der Schöpfer zu seiner Erziehung ihm das Bedürfniß nach den Gaben Gottes aufgedrängt und die Mittheilung dieser Gaben an die erste Annäherung des Menschen an Gott im Bittgebete geknüpft. Bedarf dein Herz der Gottheit noch nicht, so soll es dennoch sich ihr nähern, weil dein Leben ihrer bedarf. Wenn nun die Gaben, die der Mensch in seiner Noth erbeten hat, wirklich erfolgen, so sieht er durch diese Erfahrung hier den Weg geöffnet, und ein dunkles Gefühl sagt ihm, daß er sein Glück bei Gott

allein finden, und bis zu einer unbekannten Höhe steigern kann, und daß dieses Alles von seinem Gebete d. h. von einem Acte seiner Freiheit abhänge; daß Gott in freier Liebe gebe, was der Mensch in freier Annäherung an ihn suche. — Diese Erfahrung bringt ihn auf den Weg der richtigen Erkenntniß seines Verhältnisses zu Gott. So lange nämlich der Mensch einestheils in seinen Gedanken feststehende Weltgesetze an die Stelle eines freien Weltregierers setzt, oder anderntheils nicht an die Betheiligung seines eigenen Willens bei der Vollendung seines Heiles denkt, so lange ist weder Religion noch Tugend für ihn möglich. Beide Irrthümer beseitigt die Erfahrung, daß sein freiwilliges Gebet von Gott freiwillig erhört wurde.

Ferner muß die Erhörung des Gebetes nothwendig die Dankbarkeit im Herzen des Menschen erregen, und die Dankbarkeit ist schon die niedrigste Stufe wirklicher Liebe. Alsdann betet der Mensch weiterhin in einer höhern Weise; er sucht nicht mehr in seiner Annäherung an Gott nur egoistisch die Gaben für sein Glück, sondern die Dankbarkeit, d. h. die Rücksicht auf Gott selbst, veranlaßt jetzt die Erhebung des Gemüthes und die Unterhaltung mit Gott. Mit der Dankbarkeit tritt also die Liebe und die Freude an Gott ein.

Wenn sich dieser Wechsel oft wiederholt, so daß das erhörte Bittgebet zu immer innigerem Dankgebete führt, so wächst mit der Liebe zugleich die Freude an der Unterhaltung mit Gott. Zuletzt wird der Mensch auch ohne alle Rücksicht auf Vortheile, die er erbitten oder auf Gnaden, für die er danken will, seine innige Freude im Umgange mit Gott, in der Erhebung des Gemüthes zu ihm und in der Unterhaltung mit ihm finden. Er betet nun nicht mehr um Gaben, nicht mehr aus Dankbarkeit, sondern aus reiner Freude an Gott, zu dem diese Erziehung und Gewohnheit ihn allmählich hingeführt hat. Ja, bei dieser Vollendung seiner Liebe werden seine Gedanken zuletzt in einer so fortwährenden Richtung auf Gott bleiben, daß sein ganzer Wandel zu einem ununterbrochenen Gebet und Opfer wird.

Hier ist die höchste Vollkommenheit des Menschen erreicht. Die Unterhaltung des Freundes mit dem Freunde stärkt und erfreut die gegenseitige Liebe, doch Raum und Zeit trennen Beide gar zu oft, so daß das bloße Andenken an den Abwesenden statt der gewünschten Unterhaltung die Freundschaft trösten muß. Bei der Liebe zu Gott ist es anders. Der Geliebte ist immer nah und jeder Gedanke an ihn wird zugleich Unterhaltung mit ihm und vermehrt die Liebe. Freilich

bleibt das Verlangen nach der Anschauung des Geliebten auf Erden ein unerfülltes und es fehlt der Trost der empfindenden Liebe, der bei der sichtbaren Anwesenheit liebender Menschen hinzutreten kann. Die göttliche Liebe ist ihrer Natur nach hier auf Erden nur werthschätzend, sie hat keinen Reiz für unsere Empfindung; denn die Herrlichkeit des Geliebten bleibt uns verborgen und der Trost der höchsten empfindenden Liebe ist für das andere Leben, für die Anschauung Gottes vorbehalten. Nur selten wird dem gottliebenden Menschen ein Vorgeschmack empfindender Liebe als Trost und Gnade zugetheilt. Solche, das Herz erfreuende Andacht, bis zu den höchsten Stufen der Verzückung im Leben der Heiligen hinauf, ist an sich nur eine tröstende Wohlthat Gottes, nicht aber ein Verdienst des Menschen. Das Verdienst des Gebetes liegt vielmehr nur in der Höhe der werthschätzenden Liebe, die empfindende ist nur eine Zugabe und Belohnung Gottes, die allerdings mittelbar auch ein Maßstab für die Höhe und den Werth des Gebetes sein kann.

Fragen wir also noch einmal: Warum lehrt Christus: „bittet, so werdet ihr erhalten?" — so antworten wir: nicht weil wir dadurch Gott belehren und zum Mitleid stimmen wollen, nicht weil Gott unsere Bitte bedarf, sondern weil diese Einrichtung, daß viele Gaben dem Menschen nur auf sein Gebet hin ertheilt werden, zur Stellung des freien Geschöpfes gegenüber seinem himmlischen Vater gehört und weil wir dieser Einrichtung für die Erziehung zur Liebe Gottes bedürfen. Ein heilsamer pädagogischer Zwang hat die Vorenthaltung der Gaben benutzt, bis unser Gebet eintritt, um durch das Bedürfniß nach Gottes Segen den Menschen zum Bedürfnisse nach Gott selber zu führen, und ihn so zu seiner höhern sittlichen Vollendung allmählich heranzuziehen. Das Bittgebet ist also an sich nicht das vollkommene Gebet, es ist vielmehr nur die erste, niedrigste, aber nothwendigste Stufe desselben.

Noch eine andere Seite haben wir in der Bedeutung des Bittgebetes hervorzuheben. Wenn wir die allgemeine Wichtigkeit des Gebetes überhaupt für die Pflege der Religion, d. h. für die Entwicklung des Gefühles kindlicher Liebe zu Gott, deutlich in's Auge fassen, so bleibt, wo nur die höheren Arten des Gebetes als Anbetung und Verherrlichung Gottes alleinstehen, gleichsam eine unausgefüllte Lücke übrig. Es fehlt nämlich offenbar bei diesen Arten von Gebet die bemerkbare Erwiederung Gottes auf unsere Ansprache, und der Ausdruck unserer Liebe und Freundschaft würde dadurch nur eine traurige Einseitigkeit behalten.

Beim Bittgebete aber erhalten wir eine wirkliche Erwiederung Gottes, sowie sie in das Verhältniß unserer kindlichen Liebe und Abhängigkeit paßt, so lange wir noch von der Anschauung des Vaters ferne sind. Gott antwortet uns nicht in Worten, aber deutlich genug in jenen nur auf das Gebet hin verliehenen Wohlthaten. Es ist klar, daß die Erfahrung dieser Erwiederung des „verborgenen Gottes" (Deus absconditus) von überaus großer Wirkung für die freudenvolle Annäherung unserer Seele an unsern himmlischen Vater sein muß.

So hat also die Religion und die sittliche Pflege der von Gott noch getrennten, aber der Barmherzigkeit und Wiedervereinigung gewärtigen Menschheit eine gar wesentliche Unterstützung in jener göttlichen Einrichtung, vermöge welcher der Herr einen beliebigen Theil seiner Gaben bis auf das Eintreten des Bittgebetes uns vorbehalten hat und nicht ohne unsere Bitte verleiht. Es wird nun ganz begreiflich erscheinen, wenn der Herr hierbei eine große Ungleichheit hervortreten läßt. Es ist keineswegs festgesetzt: diese Art von Gaben wird ohne Gebet verliehen und jene andere immer nur auf vorhergehendes Gebet. Ebenso ist es nie sicher, daß die Erhörung auch beim besten Gebete immer erfolgt, selbst wenn die Gabe auch noch so wichtig und sogar, vom Standpunkte der Ewigkeit aus gesehen, wahrhaft nützlich für den Betreffenden wäre. Im Gegentheile scheint es, als ob der Herr dem Einen ungebeten zu Füßen lege, was er dem Andern nur auf ernstes Gebet hin verleiht oder selbst dabei noch vorenthält. Und im Leben des Einzelnen tritt ein ähnlicher Wechsel ein. Heute wird uns ohne Gebet verliehen, was wir früher auf langes Gebet kaum oder gar nicht erhalten konnten. In dieser Einrichtung offenbart der Herr einestheils die Freiheit seiner Herrschaft. Bei aller liebenden Berücksichtigung unserer Wünsche konnte ja Gott uns keineswegs ein Mittel in die Hand geben, wodurch wir einen förmlichen Zwang zur Verleihung seiner Gaben auszuüben im Stande wären. Er muß in Allem, was er verleiht, als unser freier Herr erscheinen und das Zeugniß dieser seiner Freiheit muß wie in der ganzen Ungleichheit der Schöpfung, so auch bei der Erhörung des Gebetes durch eine ungleiche Verleihung seiner Gaben hervortreten. Müßten diese Gaben in irgend einer Art gleich sein, so hörte damit Gottes freie Herrschaft auf. Allein auch für die oben erwähnte erziehende Leitung des Menschen im Gebete hat diese Ungleichheit und Unbestimmtheit der Erhörung einen wesentlichen Werth. Das Bittgebet würde ja

ganz seine psychologische Bedeutung verlieren, es würde fast einem rein mechanischen Acte gleichstehen, wenn der Mensch dabei mit Bestimmtheit wüßte: diese eine Klasse von Gottes Gaben wird immer nur und sicher auf Gebet verliehen und die andere erfolgt ohne Gebet. Zugleich liegt darin die Möglichkeit einer gar reichen Berücksichtigung individueller Umstände in der göttlichen Erziehung des einzelnen Betenden. Bald bedarf derselbe einer Beförderung seiner Liebe durch rasche und auffallende Erhörung seines Gebetes, bald einer demüthigenden Erinnerung an seine Abhängigkeit oder Unwürdigkeit, bald einer Läuterung seiner im Gebete vorgetragenen Wünsche.

Was nun die Gaben angeht, um die wir bitten sollen, und die Art, wie wir bitten sollen, so gehört dieses hier weniger zum Kreise unserer Betrachtung. Folgendes nur bemerken wir darüber. Der Mensch wird auf niedriger Stufe des Gebetes und der Liebe mehr um niedrige irdische Gaben bitten, auf höherer Stufe das Höhere suchen und weil er für das Niedrige nun weniger Sorge hat, dessen Erlangung mehr Gott ohne Bitte anheimstellen. Bei aller Bitte aber wird der vernünftige Mensch, eingedenk seiner Schuld und Unwürdigkeit und eingedenk der Schwäche seiner Einsicht in Beziehung auf sein wahres Heil, die Erfüllung selbst und die Art und Zeit der Erfüllung Gott dem Herrn ganz ergeben anheimstellen. Bei nicht augenblicklich erhörtem Gebete wird er nach seiner Unwürdigkeit forschen, die ihm vielleicht durch die Nichterfüllung angedeutet werden soll. Er wird sich sittlich rein und würdig zu machen suchen. Er wird, da er bei der Nichterhörung das Bedürfniß der Hülfe doppelt fühlt, desto inniger sich wiederholt an Gott wenden, aber auch zuletzt sich zufrieden stellen, wenn der Gang der Ereignisse ihm klar und vollständig zeigt, daß Gott diese specielle Bitte nicht erhören wollte. Oft sieht man spät ein, daß dieses Nichterhören nur eine große Gnade war; denn wie oft erkennen wir hinterher, wie thöricht mancher frühere Wunsch gewesen, und wir werden am Ende unseres Lebens Gott dem Herrn für die Nichterfüllung mancher frühern Bitte mit klarer Einsicht auf's Innigste danken.

Allerdings hat der Christ bei seinem Bittgebete gewisse Schranken in seinen Wünschen zu beachten, die ihm die göttliche Anordnung von selbst vor Augen stellt. Es wird z. B. Niemanden in den Sinn kommen, eine ausnahmsweise Befreiung vom Tode für sich zu begehren, oder um das Ausbleiben der Winterszeit zu bitten. Nur in denjenigen Gebieten bewegt sich das vernünftige Bittgebet, in welchen der Herr

nicht feste, unabänderliche Fügungen des Naturganges als immer wiederkehrende Erscheinungen uns vor Augen stellt, sondern die Mannigfaltigkeit seiner Fügungen deutlich vor uns walten läßt. Hier erscheint gleichsam für uns ein kindliches Verhältniß dem himmlischen Vater gegenüber. Das Kind wird in seinen Bitten ebenso wohl dem Vater gegenüber eine Grenze einhalten, wie der Vater in der Erhörung. Wohl mag z. B. das Kind den Vater um eine Aenderung in kleineren Einrichtungen des Hauses bitten dürfen, aber es darf ihm nicht in den Sinn kommen, vom Vater den Abbruch und Neubau des Hauses zu verlangen, weil ihm die vorhandenen Räume für seine kindischen Thätigkeiten unbequem vorkommen. Während der Dienstbote im Hause nur auf Gewährung seines abgemessenen Rechtes in Wohnung und Nahrung Anspruch hat, wird in diesen Dingen den Bitten des Kindes oft liebende Berücksichtigung seiner ausgesprochenen Wünsche zu Theil, wenn diese auch mitunter die allgemein getroffenen Anordnungen des Vaters wesentlich überschreiten. In ähnlicher Weise tritt durch das Bittgebet in unserm kindlichen Verhältnisse dem himmlischen Vater gegenüber die Aussicht auf Erfüllung mancher ganz persönlichen Wünsche inmitten der allgemeinen Weltordnung für uns ein. Ganz natürlich gebührt sich hier von Seiten des Bittenden eine angemessene Beachtung jener göttlichen Anordnungen, die ihm seine Vernunft als vorhandene allgemeine Gesetze des Weltganges klar bemerklich macht.

Schon ein Spötter unter den Alten hat das Bittgebet dadurch verhöhnen zu können geglaubt, daß er es lächerlich fand, wenn man den Jupiter um Abwendung seiner Blitze bitte, da man doch sehe, daß in diesen Blitzen keine bedachte strafende Fügung walten könne, weil sie ja ebenso gut nach den öden Felsen des Kaukasus und den menschenleeren Wäldern Germaniens geschleudert würden, wo doch Niemand zu treffen und zu strafen wäre. Allein diesem Spott gegenüber haben wir nur darauf hinzuweisen, daß gerade der Zweck unseres Bittgebetes eben kein anderer ist, als die göttliche Vorsehung zu bewegen, sie möge die Blitze eben nach öden Felsen und menschenleeren Wäldern hinlenken und dadurch unsere Wohnungen mit strafenden Fügungen ungestört verschonen, während dennoch dabei die großen Naturzwecke erreicht werden. Die früher erwähnte Verbindung mehrerer Zwecke in einem und demselben Ereigniß (§. 58) genügt, um diese Bitte zu verstehen. Wir haben nicht nothwendig, den Herrn zu bitten, daß Sturm und Gewitter überhaupt unterbleiben, sie mögen für die Erreichung ihrer großen Natur-

zwecke immerhin eintreten, und dennoch kann der Ewige uns und unsere Güter dabei väterlich verschonen.

Wir sehen, wie das Bittgebet sich im regelmäßigen Gange der allwaltenden Vorsehung bewegt, wo der zahllose Reichthum der im Wirken der Naturkräfte eingeschlossenen Mittel die Erhörung ohne Wunder möglich macht. Wir bitten also Gott nicht um Wunder, nicht einmal um das Einstellen der großen Naturzwecke, deren Erreichung auch mit angemessener Berücksichtigung der nicht vermessenen Wünsche des Betenden durch den Reichthum der natürlichen Mittel der göttlichen Vorsehung tausendfältig und bis in's Kleinste möglich bleibt. Nur ganz außerordentliche Umstände, wie sie uns bei seltenen Seelenführungen im Leben der Heiligen begegnen, können eine Bitte um ein Wunder rechtfertigen, deren Erhörung ja immerhin in des Allmächtigen Gewalt steht.

---

# Zehntes Kapitel.

## Von der ewigen Vergeltung.

### §. 63.

### Die Herrschaft Gottes gegenüber der innern Richtung des menschlichen Willens.

Alter des Glaubens an ewige Vergeltung. — Jenseitiges Glück. — Gebiet der menschlichen Freiheit. — Möglichkeit und Folge der Empörung.

Nachdem wir bisher das Verhältniß zwischen Gottes Herrschaft und den fortlaufenden zeitlichen Ereignissen in der Welt, d. h. die eigentliche Lehre von der „Vorsehung“ besprochen haben, wenden wir uns nun zu der Frage nach dem Verhältniß der göttlichen Herrschaft zu den ewigen Verhältnissen der Creaturen. Hier ist also das jenseitige Schicksal des Menschen in's Auge zu fassen und die Lehre von der einstigen Vergeltung zu besprechen. Schon bei der Betrachtung des Gewissens (§. 2) begegneten wir der Thatsache, daß unser Geist das Bewußtsein seiner jenseitigen Verantwortung unauslöschlich in sich trägt.

Ein freies, aber nicht unabhängiges Wesen kann nur als verantwortlich gedacht werden und sein Dasein theilt sich daher in zwei Perioden, welche durch die nothwendig einmal eintretende Verantwortung von einander geschieden werden. Vor der Verantwortung waltet daher ungehindert die menschliche Freiheit, so daß sie das Dasein des Herrn vergessen kann. In und nach der Verantwortung erscheint die Herrschaft Gottes in ihrer ganzen Fülle und es tritt die Periode der Vergeltung ein, je nachdem der Mensch gethan in seines Leibes Leben. Diese Ueberzeugung ist ebenfalls wieder nicht nur Lehre des Christenthums, sondern Eigenthum der ganzen Menschheit.

Schon in den Fabeln der Alten erscheint uns dieser Gedanke an jenseitiges Gericht und ewige Vergeltung. Diese Fabeln haben für uns jedenfalls den Werth, daß sie das hohe Alter der in ihnen zu Grunde liegenden Gedanken beweisen, wenn auch die dortige Einkleidung dieses Gedankens werthlos ist. Was uns von Prometheus, von Ixion, von Tantalus bei den Alten erzählt wird, das beweist uns, daß lange vor der geschichtlichen Periode der Griechen die Idee der Vergeltung in einem künftigen Leben als religiöse Ueberzeugung von Alters her vorhanden war. Zugleich aber spricht sich in diesen Fabeln der allgemeine Glaube des ältesten Alterthums nicht nur für jenseitige Vergeltung aus, sondern ausdrücklich für die Ewigkeit der jenseitigen Strafen, gerade wie im Glauben des Christenthums. Die christliche Idee des ewigen Lohnes findet sich dagegen bei den Alten bei weitem nicht in dieser Weise angedeutet. Odysseus findet die Schatten der Unterwelt in einer solchen Lage, daß das elendeste irdische Loos dem besten unterweltlichen vorzuziehen ist. Dieser Gedanke des griechischen Alterthums zeigt daher eine gewisse Verwandtschaft mit demjenigen, was das Christenthum über den Aufenthalt der Seelen in der Vorhölle bis zur Erscheinung Christi sagt, aber keine Verwandtschaft mit dem christlichen Glauben an den Himmel. Es würde nicht schwer fallen, den Grund dieser Stellung der Alten, dem Glauben an den Himmel gegenüber, deutlich nachzuweisen, wenn es an dieser Stelle angemessen wäre, näher darauf einzugehen.

Für unsere gegenwärtige Betrachtung bildet zunächst die Frage nach dem jenseitigen Schicksale des Gott widerstrebenden Menschengeistes die Hauptsache, da es hier unsere Aufgabe ist, nachzuweisen, wie sich die göttliche Herrschaft der widerstrebenden menschlichen Freiheit gegenüber geltend macht, ohne daß sie menschliche Freiheit, als solche, vernichtet. Wo dagegen der menschliche Wille, durch freien Gehorsam, vollständig

mit dem göttlichen Willen harmonirt, wird sich zwischen Gottes Herrschaft und dieser ganz ergebenen menschlichen Freiheit kein Conflict vorfinden, den die Vernunft zu lösen versuchen müßte. Jedenfalls kann aber das künftige positive Schicksal des Gott ergebenen Geistes weder der Vernunft Besorgnisse einflößen, noch ihr zur Erforschung offen liegen, da dasselbe nur von der jenseits erst sich offenbarenden freien Güte Gottes seine bestimmte Gestaltung so erhält, wie Gott will. Eins nur weiß dabei die Vernunft, daß dieses Schicksal kein unglückliches sein kann; dabei mag sie sich begnügen, da alles Weitere nur durch positive göttliche Offenbarung erkannt werden könnte. Anders steht es dagegen bei der Frage nach der Aufrechthaltung der göttlichen Herrschaft gegenüber dem sündhaften Mißbrauche menschlicher Willensfreiheit. Hier scheint, auf den ersten Anblick, sich ein unversöhnlicher Widerspruch herauszustellen. Wenn freilich die göttliche Macht das Zustandekommen der Ergebnisse, ob dieselben auch von bösen Absichten und Entschlüssen der Menschen ausgegangen sein mögen, immer ungehindert leitet, so genügt dieses allein nicht, um Gottes Herrschaft in gebührender Vollständigkeit erscheinen zu lassen. Diese bloße Gewalt über die Ergebnisse allein, d. h. nur über die äußere Veränderung der Wirklichkeit, zeigt ja immer nur Gottes Herrschaft über die übrigen Creaturen, nicht aber auch die ihm gebührende Herrschaft über den Menschengeist selbst in seinem innern Wesen. Auch über diese allerkostbarste Creatur auf Erden muß Gott seine gebührende Herrschaft behalten, die ihm auch dann nicht verloren gehen darf, wenn der Mensch durch Mißbrauch seiner Freiheit seinem Herrn widerstrebt.

Wir haben uns daher vorerst klar zu machen, worin denn eigentlich das Gebiet der menschlichen Freiheit zu suchen ist. Nicht darin besteht dieselbe, daß der geschaffene Geist sich aus der Herrschaft Gottes entfernen könnte, vielmehr nur darin ist die creatürliche Freiheit zu suchen, daß sich der geschaffene Geist mit eigener Selbstbestimmung aus der Liebe Gottes entfernen kann. — Jede Creatur ohne alle Ausnahme muß ewig zur Verherrlichung Gottes beitragen. Alles Willenlose im ganzen Weltall verherrlicht seinen Schöpfer immer einfach durch sein ganzes Dasein und Wirken, nur der Geist kann hier eine zweifache Stellung einnehmen. In seiner Freiheit liegt es, ob er seinen Schöpfer verherrlicht durch ergebene Liebe, oder ob er sich Gott in seinem Willen widersetzt. Wählt der geschaffene Geist den ersten Weg, den des Gehorsams und der Liebe, so wird nach christlichem Glauben sein ewiges

Dasein dadurch zum erhabenen Zeugniß der göttlichen Herrlichkeit werden, daß Gott seine eigene Größe in der Größe des Glückes offenbart, welches er denen bereitet hat, die er liebt, weil sie ihn lieben. Wählt aber der geschaffene Geist den andern Weg, den der Empörung wider Gott, so wird er in seinem ewigen Dasein ebenfalls ein Zeugniß von der Größe Dessen, dem er zu widerstreben wagte, durch die Größe des Unglücks, dem er in seiner Wegwendung von Gott verfällt. Wollte der geschaffene Geist selbst Herr sein und seinen allmächtigen Herrn verachten, so wird sich an seinem ewigen Schicksal vollkommen zeigen müssen, wer denn der eigentliche Herr ist und ewig bleibt, und wie erhaben die Größe Dessen ist, dem der Sünder zu widerstreben wagte.

Daher erklärt sich die Thatsache, daß alle Völker an ewige Strafen für den Frevler im jenseitigen Leben geglaubt haben, und daß das Gewissen des Einzelnen ein sehr bestimmtes Bewußtsein vom Dasein jenseitiger Strafe in sich trägt. Unsere Aufgabe ist es hier nicht, über die Gestaltung des Glücksverhältnisses, welches sich im andern Leben an den diesseitigen freiwilligen Gehorsam gegen Gott knüpft, Muthmaßungen aufzustellen. Besprechung der ewigen Strafen bildet den Gegenstand unserer zunächst liegenden Betrachtung.

## §. 64.

### Stellung des Glaubens an ewige Strafe.

Zweck der Strafe. — Zweifel an ihrem Dasein. — Das Abläugnen nur unsicher. — Vergleichung der Folgen vom Glauben oder Läugnen der Hölle. — Größe der Gefahr beim Läugnen. — Wie stark wenigstens die Gegengründe sein müßten. — Der Wille genügt schon, um den Glauben hier nothdürftig festzuhalten.

Wenn irgend ein Punkt des religiösen Glaubens den Neigungen der Menschen widerstrebt, so ist es der Glaube an die Hölle. Wir Alle erschrecken vor diesem furchtbaren Gedanken, daß wir selbst, die wir jetzt darüber nachdenken, in der entsetzlichen Gefahr schweben, dieses Schicksal der Verwerfung uns durch eigene Schuld zuziehen zu können, während wir so ungewiß sind über den Augenblick unserer Abberufung. Menschliche Wünsche haben daher sicherlich nicht diesen für Alle so unerwünschten Glauben erzeugt, und begreiflich bleibt es, wenn umgekehrt hier aller Scharfsinn im Dienste menschlicher Wünsche aufgeboten

wird, diesen Glauben anzugreifen. Aber gerade darum verlangt auch dieser Punkt unserer Besprechung den ruhigsten Ernst, und die gewissenhafteste Vermeidung aller Versuche, im Interesse unserer Neigungen den Blick des Geistes zu verblenden oder abzuwenden, wo er mit reiner Wahrheitsliebe in diese furchtbaren Tiefen hineinschauen soll.

Wie wir bereits andeuteten, haben wir die ewigen Strafen, d. h. die vollständige Entziehung des Glückes, zunächst anzusehen als das Mittel der Aufrechthaltung göttlicher Herrschaft gegenüber dem Widerstreben menschlicher Freiheit. Der sündhafte Geist wollte Gott nicht als seinen Herrn anerkennen, er wollte nicht in der Vereinigung mit Gott sein Glück suchen, er strebte darnach, sich ein anderes Glück, fern von Gott, selbst zu schaffen. Da entzieht ihm der Herr all' jenes Glück, welches göttliches Geschenk ist. Hiermit hat er alles Glück verloren, und es zeigt sich an ihm, wie wenig er sich glücklich machen konnte ohne Gott. So ist die Strafe, weil sie die Entziehung des Glückes ist, das volle und angemessene Zeugniß, wodurch sich die Herrschaft Gottes, gegenüber dem widerstrebenden Geiste, offenbart. Sobald er daher alles Glück, welches von Gott kommt, verloren hat, so bleibt ihm natürlich nichts mehr als ewiges Unglück. In dieser Art erscheint die Strafe in ihrem Charakter als Genugthuung vor Gott, d. h. als nothwendige Aufrechthaltung göttlicher Herrschaft ohne Störung der menschlichen Freiheit. Die Strafe bildet die Ausgleichung zwischen zwei unabänderlich neben einander feststehenden Thatsachen, nämlich zwischen der göttlichen Herrschaft und der menschlichen Freiheit. Beide bleiben völlig unversehrt in ihrem Wesen fortbestehen, indem, wie die ganze Menschheit glaubt, Verantwortlichkeit und Strafe dazwischen stehen.

Wenn es allerdings an sich möglich bleibt, daß eine Ueberzeugung, die sich beim ganzen Menschengeschlechte und bis in's höchste Alterthum hinauf wiederfindet, darum allein noch nicht der Wahrheit entsprechen muß, so ist dennoch auf diesen Umstand immerhin Gewicht zu legen; dieses ist zumal in der vorliegenden Sache der Fall, da es sich bei dem Glauben an ewige Strafe um einen Gedanken handelt, der, wie wir oben bemerkten, allen menschlichen Wünschen nicht nur ferne liegt, sondern auch auf's Entschiedenste widerstrebt. Niemand kann die Behauptung wagen, daß die Allgemeinheit des Glaubens an ewige Strafe nur das Erzeugniß des allgemeinen menschlichen Wunsches sei und dadurch den Charakter der Verirrung an sich trage. Dieser allgemeine Glaube hat aber um so größeres Gewicht, weil zugleich das Gewissen jedes Ein=

zelnen die nothwendige Annahme des nämlichen Thatbestandes in sich schließt. Wir haben ja bereits früher nachgewiesen, wie das bloße Dasein des Gewissens jedem Einzelnen die Annahme einer Reihe religiöser Wahrheiten aufzwingt und unter diesen Wahrheiten befand sich auch die Anerkennung einer ewigen Vergeltung im jenseitigen Leben. Obwohl daher der Unglaube regelmäßig am entschiedensten im Punkte der ewigen Strafe dem Christenthume widerstreben wird, so finden wir dennoch die merkwürdige Thatsache, daß ein Ungläubiger, wenn er ehrlich spricht und wirklich zum Denken fähig ist, uns eingestehen muß, er habe immerhin nur bedeutende Zweifel gegen diese Lehre, keineswegs aber vollständig schlagende Gegenbeweise. Der entschiedene Gottesläugner und der Materialist werden freilich ganz bestimmt die Hölle verwerfen, allein das ganze System dieser Klasse unserer Gegner bemüht sich wenig um wissenschaftlichen Beweis für ihr Wegläugnen und es begnügt sich meistens mit dem einfachen Verwerfen. Sobald es sich hier um strenge Consequenz und um haltbare Wissenschaft handelt, wird das Gottläugnen selbst in Zweifel über alle seine eigenen Annahmen gerathen, und mit diesem Zweifel meldet sich auch immer wieder der beunruhigende Gedanke, daß ewige Vergeltung jedenfalls nicht völlig unmöglich sei. Der Deist bleibt diesem Zweifel immer unterworfen und kommt in seinem Systeme nie über denselben hinaus und nie zur Gewißheit von der Nichtexistenz ewiger Vergeltung.

Die berühmtesten Feinde des Christenthums im vorigen Jahrhundert haben diese Unsicherheit ihrer Stellung völlig eingestanden. Begreiflicher Weise hätten diese so rücksichtslosen Bekämpfer des Glaubens gerade die vorliegende schreckliche Lehre des Christenthums nur gar zu gerne streng philosophisch wegdemonstrirt. Wie unveräußerlich muß daher diese furchtbare Wahrheit dem Menschengeiste eingeschrieben sein, da diese unsere kühnsten Gegner hier die Unzulänglichkeit ihrer Angriffsmittel eingestehen. J. J. Rousseau antwortet auf die Frage nach der Hölle: „Je n'en sais rien.“ Diderot sagt auf die Frage: „Et qui vous a dit qu'il y a un enfer?“ — „dans le doute seul vous devez vous conduire comme s'il y en avait un.“ „Et si je suis sûr, qu'il n'y en a pas?“ — „Je vous en défie.“ Einem Gesinnungsgenossen, der an Voltaire schrieb: „Je crois enfin avoir trouvé la certitude de la nonexistence de l'enfer“, antwortet der Letztere fast verhöhnend: „Vous êtes bien heureux, je suis loin de là.“ — Natürlich haben diese Schriftsteller dieses Mißtrauen gegen das eigene System nur unter

den Ihrigen vertraulich ausgesprochen, während sie dem Glauben gegenüber öffentlich über den Gedanken an die Hölle spotteten.

Vager Rationalismus, wie wir ihn in neuerer Zeit vielfach finden, will allerdings nichts vom Glauben an die Hölle wissen, spricht aber dann sehr inconsequent, wo es ihm in seine Wünsche paßt, mit unbestimmten Ausdrücken von ewiger Gerechtigkeit, von Gewissenhaftigkeit, von göttlicher Vergeltung im Jenseits u. dgl., wie ihm überhaupt alle wissenschaftliche Bestimmtheit fehlt. Diese Ansicht hat nicht den Muth, die Consequenzen der atheistischen und materialistischen Wissenschaft unserer Zeit gelten zu lassen, und nicht die Kühnheit des alten Voltairianismus, mit welchem diese flache Richtung am meisten in ihren Ansichten verwandt ist.

Ehe wir nun auf die Besprechung der Einrede gegen den christlichen Glauben in diesem Punkte übergehen, müssen wir möglichst scharf auf die verschiedene Stellung aufmerksam machen, in welche der Mensch durch Läugnen oder Glauben der Hölle hinsichtlich der wahren Sorge für sein Glück getrieben wird. Wir stellen die Behauptung auf: wenn es in der That keine Hölle gibt, so kann derjenige, welcher dann freilich irrthümlich an eine Hölle glaubt, durch diesen Glauben durchaus nichts für sein wahres Glück verlieren. Wenn es aber in der Wirklichkeit eine Hölle gibt, so wird das bloße Läugnen der Hölle schon ganz für sich allein als Grund des ewigen Unterganges erscheinen. Gibt es nämlich keine Hölle, so wird ja der Mensch am Ende seines irdischen Lebens entweder ewig glücklich im Jenseits, oder er wird völlig vernichtet. Schaden könnte dieser alsdann irrthümliche Glaube mithin jedenfalls nur im irdischen Leben, nicht im Jenseits. Wenn wir nun Alles das genau betrachten, was ein Mensch bloß aus Furcht vor der Hölle im Leben sich consequenter Weise versagt hat, so ist dieses meistens kein wirkliches und wünschenswerthes Erdenglück. Wie wir bereits früher erwähnten, ist die Tugend in der That für alle wahrhaft wünschenswerthen Glücksgüter kein Hinderniß. Meist nur der wilde Rausch der Freude und das Uebermaß, welches schon auf Erden zum Unglücke wird, sowie die Befriedigung solcher Triebe, die schon hier im irdischen Leben nur Qual für den Menschen bringen, wie Neid, Zorn und Rachgierde, werden durch den Glauben an die Hölle zurückgehalten. Selten sind in der That die Fälle, wo ein Mensch, ohne daß ihn eine Gefahr zeitlichen Schadens und Verdrusses abschreckte, bloß aus Furcht vor der Hölle einen wirklichen Genuß auf Erden sich freiwillg versagte.

Solche Entbehrungen gleichen sich dazu noch vollständig wieder aus durch den Umstand, daß derselbe Glaube an die Hölle uns auf der andern Seite hundertfältig vor solchen Schritten bewahrt, die uns sicherlich auch in zeitliches Unglück geführt hätten. Was verfängt es daher für den Menschen, wenn er bei seiner einstigen Vernichtung in der genannten Art dieß und das im irdischen Leben sich versagte, weil er an eine jenseitige Hölle glaubte? Dauert aber wirklich die Seele fort, ohne daß es eine Hölle gibt, was fragt dann der Mensch in seinem nun ewig glücklichen Dasein nach jenen vergangenen Entbehrungen auf Erden? Dort hatte er ja ohnehin so manchen Wunsch zu unterdrücken und so Vieles zu entbehren, ohne daß die Furcht vor der Hölle dabei in Betracht kam; was liegt ihm jetzt, nachdem es vorüber ist, an dem Wenigen, was diese Furcht noch zu den vielen andern Entbehrungen etwa hinzufügte, während sie auf der andern Seite ihn doch auch hundertmal vor irdischem Leid geschützt hat.

Wenn es daher in der That keine Hölle gäbe, so würde der Glaube an die Hölle uns durchaus keinen wahrhaften Schaden bringen. Gibt es aber eine Hölle, so stellt sich die Lage dessen, der im irdischen Leben nicht an dieselbe glauben will, klar als ewiges Unglück heraus, selbst wenn er vor Gott behaupten könnte, daß dieser sein Unglaube ein unverschuldeter gewesen wäre.

Wir können nicht scharf genug auf diesen Punkt aufmerksam machen, da er für die Entscheidung des Einzelnen in dieser gefahrvollen Frage von der allergrößten Wichtigkeit ist. Wer nämlich die Hölle läugnet, der muß zugleich das ganze Wesen des Christenthums verwerfen, denn es ist keinen Augenblick zu verkennen, daß Christus ganz entschieden den Glauben an die Hölle gelehrt hat. Der Betreffende muß sich daher von Christus abwenden und ihn als Betrüger oder Betrogenen ansehen. Er kann in Christus nicht seinen göttlichen Erlöser anerkennen und muß dessen Heilsordnung als Trug von sich stoßen. Wenn aber nun in der That eine Hölle existirt, so gibt es offenbar auch für jeden Menschen, der gesündigt hat, nur einen einzigen Weg, auf dem er dem Schicksal der Hölle entgehen kann, und dieses ist die Erlangung der übernatürlichen rein positiven Hülfe der göttlichen Barmherzigkeit. Die göttliche Barmherzigkeit und Sündenvergebung ist ja durchaus nichts, was sich jemals von selbst versteht und ergibt. Die ganze Natur gibt uns nicht die mindeste Versicherung über göttliche Sündenvergebung und ihre Bedingungen. Nur wenn der Herr durch übernatürliche Offen=

barung uns positiv seinen freien Willensentschluß erklärt, daß er dem Sünder unter diesen und jenen bestimmten Bedingungen verzeihen will, nur dann haben wir den einzig möglichen Weg zur Erlangung göttlicher Sündenvergebung und somit unsere Rettung aus der Gefahr der Hölle gefunden. Die einzige Hoffnung, eine solche positive Offenbarung Gottes zu besitzen, bietet aber für den denkenden Menschen nur allein das Christenthum. Vom Islam und anderen vorgeblichen Gottesoffenbarungen kann vernünftiger Weise nicht die Rede sein. Wer nun das Christenthum deßwegen verkannt und von sich gestoßen hat, weil er irrthümlich dessen Lehre von der Hölle für falsch hielt, der hat folglich damit auch die einzige Aussicht auf Erlangung göttlicher Sündenvergebung von sich gestoßen. So tritt er also im Tode unvorbereitet und unerwartet dem wirklichen Sachverhalte seines Unglückes so entgegen, wie er es der Lehre des Christenthums nicht hat glauben wollen. Hierin liegt also die furchtbare Gefahr seines Unterganges, selbst wenn er sein Läugnen an sich für schuldlos erklären könnte. Er hat dadurch seinen Erlöser und hiermit das einzige Mittel verloren, das ihn aus dem selbstverschuldeten Unglück der Sünde retten konnte. Ihm geschieht kein Unrecht, selbst wenn sein Läugnen unverschuldet wäre, da ihm dadurch nur die Hülfe entgeht, deren er ja bloß in Folge eigener Sünde und Schuld überhaupt bedurfte.

Wenn daher selbst das unverschuldete Läugnen der Hölle diese furchtbare Gefahr mit sich bringt, um wie viel mehr müssen wir vernünftig dafür sorgen, daß zum allerwenigsten keine Spur von eigenem Verschulden in solch' ein gefahrvolles Läugnen hineinführte. Bedenken wir wohl, daß wir bei dem Entschlusse, die Hölle zu läugnen, erstens dem Glauben der ganzen Menschheit widersprechen, zweitens die Stimme in unserm eigenen Innern abweisen, die aus dem bloßen Dasein des Gewissens überhaupt und noch bestimmter aus jedem einzelnen Ausspruche unseres eigenen Gewissens das Dasein ewiger Vergeltung verkündigt, drittens das ganze Christenthum mit seinen segensreichen Wirkungen für den Einzelnen und die menschliche Gesellschaft als Betrug erklären und bekämpfen, viertens all' jenen Folgen für uns und Andere, sowie für die Gesellschaft den Eintritt öffnen, die aus dem Läugnen des Christenthums überhaupt und insbesondere der ewigen Vergeltung erwachsen müssen. Und solch' einen Schritt wagt der Einzelne doch bloß auf eigene Autorität hin und durchaus auf eigene volle Verantwortlichkeit, während er sich fast gewaltsam dabei des Glaubens erwehren

muß, den ihm Gottes Gnade und seine Umgebung von Jugend auf durch die christliche Lehre eingeflößt hat. Es wäre daher wenigstens unter aller sittlichen Würde und eine frevelhafte Verachtung von Pflicht und Vernunft, hier in einer so schrecklich ernsten Frage den mindesten Leichtsinn und das mindeste Versäumniß walten zu lassen.

Machen wir uns daher klar, welchen Grad von Sicherheit derjenige, der die Hölle läugnet, wenigstens in seinem Innern erreichen muß, wenn er sich nicht frevelhaften Leichtsinn vorwerfen soll. Wenigstens müßte er bei seinem Läugnen sicher sein, daß er, falls er sich geirrt haben sollte, dennoch der wirklichen Hölle gegenüber einstens vor den göttlichen Richter hintreten könnte und zu ihm sagen dürfte: schau Du mit Deiner göttlichen Allwissenheit in meinen Geist und seine Wege hinein, und Du wirst mir zugeben müssen, daß ich unmöglich an die Hölle und an diese ewige Vergeltung habe glauben können. Allein würde der Betreffende selbst dann gewiß sein, daß er den Folgen seines Läugnens entginge? Wir müssen sagen: auch dann noch wäre er nicht im Geringsten geschützt, sondern er hat dabei nur sein Läugnen als unverschuldet gerechtfertigt, aber immerhin die Zeit und die Mittel der Rettung aus dem verschuldeten Unglück seiner Sünde, wenn auch unverschuldet, verloren. Stürzen sich zwei Menschen frevelhaft in's Wasser, und wird nach wenigen Secunden dem einen von ihnen der Selbstmord leid, so wird er dennoch untergehen, wenn er nun unverschuldet das zugeworfene Rettungsseil nicht ergreifen kann, während sein Genosse es trotzig nicht ergreifen will. Beide gehen unter durch eigene Schuld, wenn auch der Eine mit doppelter Schuld.

Gibt es eine Hölle, so bleibt doch kaum ein Zweifel übrig, daß das Christenthum, welches diese mißliebige Wahrheit so scharf hervorhob und festhielt, nun auch in allem Andern Recht hat. Dann aber bildet in der That das Christenthum das einzige Rettungsmittel, welches Gott uns Sündern ausdrücklich angeboten hat. Alle Hoffnung auf andere Arten außerordentlicher göttlicher Hülfe ist wenigstens völlig unbegründet bei dieser Gefahr.

Die bisherigen Betrachtungen zeigen, wie gewaltig die Gründe uns entgegentreten müßten, die uns zu einem so gefahrvollen Läugnen veranlassen dürften. Nach den oben erwähnten Aeußerungen Voltaire's werden wir aber wohl von vorneherein schwerlich erwarten dürfen, daß die Gegner des Christenthums hier Beweise von so entschieden schlagendem Gewichte vorzubringen im Stande sind, obwohl es ihnen gewiß

nicht an Eifer gefehlt hat, in diesem Punkte Alles zu versuchen. Wohl hat Diderot Recht, wenn er in Berücksichtigung der gefahrvollen Stellung des Menschen behauptet: daß nur derjenige Mensch vernünftig handle, der sich im Leben so einrichtet, als ob es eine Hölle gebe, so lange ihm nur noch ein Zweifel übrig bleibt, daß das Dasein der Hölle möglich sei. Selbst jener schwache Glaube würde hier noch als Rettungsanker zu ergreifen sein, daß der Mensch, bestürmt von Zweifeln, sich zuletzt an den Gedanken anklammerte: Nützt mir das Leben nach dem Glauben an die Hölle nicht, so schadet es mir wenigstens nicht, ich will daher diesen Glauben im Leben zur Richtschnur nehmen und dabei das Gewicht der Zweifel durch die Macht des Willens zurückdrängen, so daß dieselben wenigstens auf meine Lebensrichtung keinen Einfluß haben sollen. — Solch' ein schwacher Glaube würde immerhin noch Stärke genug haben, um das sittliche Leben zu schützen, das Christenthum festzuhalten, und dann gerade in der Uebung zu größerer Stärke und Lebendigkeit heranzuwachsen. Die Uebung des Glaubens und das Gebet um die Gnade des Glaubens, hervorgegangen aus dem Willen zu glauben, würden auch diesen schwachen Anfang zur Reife bringen.

Ein solcher Glaube, vom Willen eingegeben, stände hier keineswegs mit der Vernunft im Widerspruche, da es sich ja nur um die Annahme übersinnlicher Wahrheit handelt. Alle zwingende Gewalt unserer natürlichen Erkenntniß hört ja im Gebiete des Uebersinnlichen auf, denn sie reicht ja nur so weit, als sie Sinneswahrnehmungen zu Grunde hat; folglich kann die Vernunft uns in den übersinnlichen Fragen wohl rathlos stehen lassen, dann aber nicht mit zwingendem Einspruche ihrerseits der willigen Annahme der Offenbarungswahrheiten entgegentreten. Zweifeln mag hier die Vernunft ohne Schuld, indem sie dadurch eingesteht, daß ihre eigenen Mittel so weit nicht reichen, allein sie kann uns in solchen Fällen ebenso wenig zur Annahme des Gegentheiles, wie zur Annahme der Glaubenslehre bloß durch ihre eigene Machtvollkommenheit zwingen.

Nach diesen vorläufigen Betrachtungen über die Gefahr beim Läugnen müssen wir nun die Einwendungen vornehmen, die von den Gegnern unseres Glaubens gegenüber der christlichen Lehre von der ewigen Verdammniß vorgebracht werden. Wir wollen es hier noch mehr als bei andern Punkten uns zur strengsten Pflicht machen, keine redenswerthe Einrede zur übergehen. Wir machen aber darauf aufmerksam, daß man sich nicht durch bloße Veränderung der Form und der

Worte täuschen lassen darf. Jede nennenswerthe Einrede wird sich, genau gesehen, immer nur als eine veränderte Form von irgend einem aus denjenigen Einsprüchen herausstellen, die wir hier der Reihe nach wirklich besprechen werden. Natürlich kann es nicht unsere Aufgabe sein, den hundertfältigen bloßen Veränderungen dieser Formen hier vollständig nachzugehen, die jeder bei wenigem Nachdenken sich zurecht zu legen vermag.

## §. 65.

## Erste Einwendung gegen den Glauben an ewige Strafe: sie widerspreche der Güte Gottes.

„Kein Mensch würde einen solchen Urtheilsspruch fällen.“ — Falsches Vertrauen auf Gottes Zärtlichkeit. — Menschenurtheil nicht mit Gottesurtheil zu vergleichen. — Die Verdammniß kein willkürliches Decret Gottes. — Wesen der Glückseligkeit. — Unterschied der irdischen und himmlischen Liebe zu Gott. — Der Sünder verdammt sich selbst. — Vergleich mit einem irdischen Urtheilsspruch. — Gott kann den unverbesserlichen Sünder nicht lieben. — Die Güte Gottes. — Wesen der Barmherzigkeit. — Ihre Grenzen.

Die allergewöhnlichste Einrede gegen den christlichen Glauben an die Hölle besteht darin, daß man sagt: „Es kann keine Hölle geben, denn wie sollte sich eine so schreckliche Fügung mit der unendlichen Güte, Liebe und Barmherzigkeit Gottes vertragen? Wie könnte der unendlich liebevolle Vater das arme Geschöpf, dessen schwache und den Leidenschaften ausgesetzte Natur so vielfach den Grund zu Verirrungen bildet, auf solch' eine grausame Weise behandeln? Werden wir nicht bei genauerer Betrachtung des Lebens gewahr, daß tausend Verirrungen ihren Grund nur im Temperamente, in der Erziehung, in Noth und Elend, in augenblicklicher Lage und in allerlei unserer Natur und Stellung anklebenden Schwächen haben? Muß nicht schon der Mensch mit den Schwachheiten seines Mitmenschen überall Mitleid haben, und würden wir selbst, gegenüber der größten Schlechtigkeit, uns zu einem so furchtbaren Urtheilsspruche verstehen können, wenn dergleichen in unserer Macht stände? Wer würde es über sich bringen können, den Allerverworfensten auch nur zu tausendjährigem Elende zu verurtheilen? Würde sich wohl ein Mensch finden, der so grausam sein könnte, über einen Schuldigen ewiges Unglück zu verhängen, wenn er dessen Richter wäre? Wenn wir es also zugeben müssen, daß selbst der sündhafte Mensch nie dergleichen über sein Herz bringen könnte, wie sollten wir

da solch' einen Urtheilsspruch mit der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit des Schöpfers verträglich finden? Gott, der seine unendliche Liebe über die ganze Schöpfung ausgegossen hat, der jedem Geschöpfe seine Freude bereitete, indem er Alles zum Genusse und zur Seligkeit einrichtete, sollte einen Menschen ewig verdammen! — Er, der die Größe seiner Macht und seines Reichthums in der Wonne seiner Geschöpfe offenbaren wollte! Erbarmt sich ja der Herr selbst des Wurmes im Staube, dem er auch noch seinen Antheil am Glücke der Schöpfung gegeben hat?"

Der Wunsch des Herzens, von dieser schrecklichen Wahrheit sich befreit zu sehen, gibt der erwähnten Einrede eine besondere Wärme der Beredsamkeit. Wir müssen es zugeben, daß das furchtbare Schreckniß der hier in Rede stehenden Wahrheit dem Menschen den Zweifel und den Versuch des Läugnens auch dann noch nahe legt, wenn keineswegs schwere sittliche Verirrung zu diesem Versuche im Herzen drängt. Wird es uns jemals schwer, von unserm endlichen Standpunkte aus das Walten des Unendlichen in seinen Eigenthümlichkeiten richtig zu begreifen, so ist dieses gerade im Punkte der ewigen Strafe am meisten der Fall. Daher dürfen wir uns hier nur um so vorsichtiger hüten, daß nicht die Wünsche des Herzens den klaren Blick des Verstandes in diesen grauenvollen Abgrund schrecklicher Wirklichkeit täuschend verwirren. Wir müssen also die eben vorgebrachte Einwendung des Schmuckes der Beredsamkeit entkleiden und sie ruhig auf ihren eigentlichen Kern zurückführen.

Diesen Kern bilden zwei Gedanken und zwei damit verbundene Irrthümer. Erstens spricht sich in den obigen Worten der Gedanke aus: Gott sei gar zu liebreich, d. h. er sei seiner eigenen Natur nach ein gar zu zärtlicher Vater, als daß man von ihm ewige Strafe befürchten dürfe. Zweitens liegt in dem Gesagten der Gedanke: der Mensch würde ein solches Urtheil nicht sprechen dürfen, mithin dürfe Gott dieß noch viel weniger. In diesen beiden Gedanken liegt kein eigentlicher wissenschaftlicher Gegenbeweis, sondern nur eine Vermuthung, auf die man sich in dieser Frage verlassen zu können vermeint. Sehen wir zu, wie weit diese Vermuthung begründet ist und uns sicher stellen kann.

Wir brauchen nur in der Welt mit offenen Augen um uns zu sehen, um alsbald an dieser, oft mit so vieler Beredsamkeit gerühmten übergroßen Liebe und Zärtlichkeit des Schöpfers gegen uns wenigstens so stark zu zweifeln, daß wir darauf hin nicht viel mehr wagen dürften. Woher rühren denn bei dieser angeblich so großen Zärtlichkeit des

Schöpfers gegen seine Geschöpfe alle jene furchtbaren Leiden, die uns auf Erden umgeben und die uns selbst später ebenso gut treffen können, wie sie Andere bisher getroffen haben? Wenn Gott nur für Wonne und Glück der Geschöpfe besorgt sein soll, woher kommen dann all' jene schrecklichen Leiden und Krankheiten, deren viele sogar den deutlichen Charakter der Strafe verbotener Freude an sich tragen? Woher kommt Pest, Hunger, Armuth, Kriegsnoth und all' jene Leiden, die manchen Unschuldigen in so schreckliches Elend stürzen? Woher kommen die furchtbaren Gemüthsleiden und alle Qualen der Geistesirre, wodurch so oft das Leben in der reichsten Umgebung alles Erdengenusses schrecklich verbittert wird? Wenn wir auf diese Dinge hinblicken, wie sie wirklich vorliegen, so hat der Herr wahrhaftig in ihnen uns nicht das Vertrauen einflößen wollen, daß er uns wehe zu thun in seiner Zärtlichkeit unfähig sei. Ja, wer ohne das Licht der göttlichen Offenbarung bloß den Gang der natürlichen Dinge ansieht, der könnte bei diesem Anblicke sogar versucht sein, in's Gegentheil überzugehen und die Frage zu erheben: ob Liebe oder Haß es sei, was in den Tiefen des Unendlichen waltet und den großen Unbekannten bei seinen Fügungen der Menschenschicksale leitet.

Diese Thatsache ist an sich genügend, um die Grundlosigkeit jener Vermuthung darzuthun, auf welche wir uns bei dem so gefahrvollen Wagniß des Läugnens hier verlassen sollen. Diese Thatsache allein wird uns hier schon hinreichend belehren, wenn wir auch nicht im Stande wären, die Gründe dieser Thatsache nach dem Lichte der Offenbarung vor der Vernunft vollständig zu rechtfertigen, wie wir das in der That können und nachträglich thun werden. Wir wenden uns hier vorerst zu dem zweiten Gedanken, den wir aus jener Einwendung hervorhoben, daß ein Mensch solch' ein Urtheil nicht sprechen dürfe, und daher Gott noch viel weniger.

Wir haben darauf hinzuweisen, daß die Stellung des Menschen hier nie mit der Stellung Gottes verglichen werden kann. Gott allein gebührt das Gericht, und darum eben nicht dem Menschen, der immer seinem Mitmenschen gegenüber das Gefühl des Mitschuldigen an das Urtheil mitbringen würde. — Ferner sind wir nie auf Erden im Stande, das Innere eines verdammenswerthen Geistes klar zu durchschauen, wie der göttliche Richter es durchschaut. Wir kennen höchstens die Thaten der Menschen und wissen nur wenig von ihren Absichten und Entschlüssen, insofern Gottes Fügung deren Ausführung tausendfach hinderte. Dazu muß der Umstand bedacht werden, daß ein Mensch,

so lange er auf Erden ist, für uns noch immer als bekehrungsfähig gelten muß, so daß wir ihn in unserm Urtheile nicht für verdammungsreif erklären dürfen. Erst jenseits des Todes finden sich solche reife Geister, und dort erst kann die Frage erhoben werden: welches Urtheil der Mensch sprechen würde, wenn er nur nach strenger Wahrheit und Gerechtigkeit richten sollte, und die ganze Größe der innern Verkehrtheit eines solchen Geistes zum ersten Mal deutlich vor Augen hätte.

Dieser zweite Gedanke führt uns indessen zur Besprechung der bereits oben ausgesprochenen Behauptung, daß in jener Einwendung außerdem zwei wesentliche Irrthümer zu Grunde liegen. Der erste Irrthum besteht darin, daß hier von der ewigen Verdammniß so geredet wird, als ob dieselbe gleichsam ein willkürlicher Beschluß der Gottheit sei. Da diese irrthümliche Auffassung in allen Einwendungen gegen den Glauben an ewige Verdammniß zu Grunde liegt und wiederkehrt, so müssen wir hier gleich bei der ersten Einwendung sehr entschieden auf ihre Unrichtigkeit hinweisen.

Keineswegs ist die Willkür Gottes und sein freier Richterspruch als der eigentliche Grund der ewigen Verdammniß des Menschen anzusehen. Der Mensch stürzt sich vielmehr selbst und nur durch seine eigene Freiheit in die ewige Verdammniß. Wir brauchen nur daran zu denken, daß die ewige Seligkeit einzig und allein in der liebenden Verbindung unseres Wesens mit der Gottheit besteht. Gott gibt sich im ewigen Leben jedem Einzelnen mit all' seiner Liebe und mit dem ganzen Reichthum seiner Gottheit wahrnehmbar zu ewig seligem Genusse hin. Der Menschengeist hat dort die Fähigkeit erhalten, seinen Gott zu schauen, der den irdischen Sinnen hienieden so verborgen bleibt, wie dem Blindgebornen das Sonnenlicht. Unser Geist steht hier auf Erden immer mitten in dem Glanze der allgegenwärtigen Gottheit, aber er kann dieselbe noch nicht schauen, sowie dem Blinden mitten im Sonnenglanze das Licht und die Pracht der davon erleuchteten Umgebung verborgen bleibt. Wie würde der Unglückliche erstaunen, wenn ihm durch ein Wunder plötzlich die Augen geöffnet würden, und er, an den herrlichsten Punkt der Landschaft hingestellt, plötzlich den vollen Sonnenglanz erblickte und zugleich damit all' jene Pracht, welche das Sonnenlicht über die Größe der Natur vor ihm ausgießt. Dieß ist ein schwaches Bild für den glücklichen Augenblick, wo der Menschengeist, vom Körper gelöst, plötzlich die Fähigkeit erhält, die Pracht der Gottheit in ihrer Wesenheit ohne die Vermittlung irdischer Sinne zu schauen und zugleich

den Glanz wahrzunehmen, der von der Gottheit aus wie ein höheres Licht über alle Creaturen in seiner ganzen Umgebung sich verbreitet, um den Glücklichen mit der Anschauung Gottes die ganze Fülle aller uns auf Erden verborgenen Vollkommenheiten der ganzen Gottesschöpfung schauen zu lassen.

Worin besteht für den Menschengeist überhaupt alles Glück. Es besteht offenbar im persönlichen Gefühle der richtigen und möglichst reichen Harmonie zwischen uns und unserer Umgebung. Das Gegentheil davon bringt dem Geiste das Gefühl des mehr oder weniger großen Schmerzes. Glück und Schmerz können daher nicht nur beide dem Grade nach verschieden sein, sondern auch der Art nach, je nachdem sie nämlich beide von verschiedenen Klassen der Umgebung des Menschen herrühren. Die willenlosen Dinge können zu unserm Geiste ein richtiges und auch ein unrichtiges Verhältniß haben, und dieß Verhältniß kann auf beiden Seiten mehr oder weniger vielseitig und reich sein. Wenn uns z. B. das Feuer wärmt, so steht es mit uns in richtiger Harmonie, es ist uns angenehm und trägt so viel zu unserm Glücke bei, als seine Natur gestattet. Wenn es uns dagegen verbrennt, so gerathen wir durch diese Störung des harmonischen Verhältnisses in das Gefühl des Schmerzes und in's Unglück. So kann uns das Licht bald leuchtend angenehm sein, bald blendend lästig fallen; das Wasser kann bald kühlen und laben, bald allerlei Art Last und Gefahr verursachen. All' dieses Glück oder Unglück, welches von unserer seelenlosen Umgebung herkommt, nennen wir sinnliches Glück oder Unglück, weil dessen Empfindung unserem Geiste durch die Sinne des Körpers vermittelt wird. Aber immer ist es auch hier nur der Geist selbst, der die eigentliche Empfindung der Freude und des Schmerzes hat. Der Körper und seine Sinne dienen dabei nur zur Vermittlung der geistigen Empfindung, bedingen daher auch das Maß ihres möglichen Eindruckes, sowohl für Freude als für Schmerz. Nur so weit können daher die uns umgebenden Geschöpfe unserem Geiste sinnliche Freude oder sinnlichen Schmerz im irdischen Leben bereiten, als unsere jetzigen fünf Sinne ihren Einwirkungen zugänglich sind. Den Blinden erfreut keine sichtbare Schönheit, und ihn blendet kein Licht und kein Blitz; den Tauben erfreut keine Harmonie und ihn quält kein Mißton.

Eine andere Art von Freude und Schmerz entsteht für den Menschen durch die ihn umgebenden Geister und deren harmonisches oder unharmonisches Verhältniß zu ihm. Freundschaft und Liebe bringen

hier eine höhere Art von Glück, Haß und Abscheu ein höheres Unglück. Allein unsere Verbindung mit den übrigen Geistern bleibt auf Erden eine höchst unvollkommene, nur mühevoll vermittelt durch Sprache und Sinne. Dennoch wird sie zur Quelle unserer edelsten Freuden, selbst ungeachtet der Unvollkommenheit der Menschen und der vielen Beimischung bittern Schmerzes.

Mit der im Tode eintretenden Anschauung Gottes öffnen sich dem Menschengeiste ganz andere Quellen des erhabensten Glückes. Im Lichte des göttlichen Glanzes erscheint dem Verklärten die ganze Fülle der für unsere Sinne verhüllten höheren Pracht der seelenlosen Geschöpfe. Eine neue, nie geahnte Verbindung mit den nun himmlisch reinen Menschengeistern öffnet ihm einen unbegreiflich reichen Genuß gegenseitiger Liebe. Diesem Genusse schließt sich dann weiterhin die volle Anschauung der höheren Geister an, und die Liebe der Engel führt ihn hoch über das Glück der edelsten Menschenliebe hinaus. Allein das Höchste bleibt zuletzt die persönliche Vereinigung seines ganzen Wesens mit der Gottheit selbst, die sich im himmlischen Leben mit all' ihren Vollkommenheiten wahrnehmbar hingibt zum erhabensten Besitze der göttlichen Liebe. So wird der volle Reichthum der glückseligen Harmonie zu ahnen sein, welche sich zwischen dem Menschengeiste und seiner ganzen Umgebung bis zur Gottheit hinauf und bis in die Tiefen der Schöpfung hinab im ewigen Leben bildet.

Aus diesen Andeutungen geht klar hervor, daß das Wesen der ewigen Glückseligkeit durchaus durch die Liebe des geschaffenen Geistes zu Gott bedingt ist. Es wird uns daher begreiflich werden, wie sehr die Liebe zu Gott auf Erden die Vorbereitung für das himmlische Glück bildet. Allein die irdische Liebe des Menschen zu Gott ist in ihrer Erscheinung ganz anders als die himmlische. Wie der Keim der Pflanze, der sich im dunkeln Schooß der Erde unansehnlich, ja in widerwärtigem Fäulnißprocesse entwickeln muß, die nothwendige Bedingung der künftigen Pracht der Pflanze und ihrer Blüthe am Glanze des Tageslichtes ist, so verhält sich unsere irdische Liebe zu Gott zu der künftigen himmlischen. Diese irdische Gottesliebe entwickelt sich unansehnlich und oft widerwärtig im Dunkel des Erdenlebens. Sie läßt, wie der Pflanzenkeim im Boden, den Glanz nicht erwarten, den sie einstens in ihrer Blüthe im Lichte des Himmels zeigen wird. Die irdische Liebe zu Gott besteht nämlich nur in der genußlosen, mühevollen und oft sogar trostlosen Vereinigung unseres persönlichen Willens mit dem uns

geoffenbarten Willen unseres noch verborgenen Gottes. Die einstige himmlische Liebe zu Gott ist dagegen volle Verbindung unseres ganzen Wesens mit Gott und nur allein voller Genuß der ganzen Anschauung und Liebe der jedem Einzelnen im Himmel sich hingebenden Gottheit.

Aus diesem Verhältniß erkennen wir die Wichtigkeit der irdischen Liebe mit ihrem genußlosen Gehorsam gegen Gott. Sie bildet den wesentlichen und unentbehrlichen Keim der ganzen ewigen Glückseligkeit für denjenigen Geist, der auf Erden zu persönlicher Willensthätigkeit gelangt ist. Allerdings wird nach christlicher Lehre der Zug der Liebe zu Gott dem Menschengeiste in der Taufe übernatürlich eingegeben. Insofern erscheint schon der Geist des kleinen Kindes zu himmlischer Seligkeit befähigt, wenn er abgerufen wird, ehe er im irdischen Leben sich durch persönliche Sünde von der Liebe Gottes freiwillig abwandte. Wo daher der Mensch auf Erden mit entschlossenem Willen sich vom Gehorsam gegen Gott völlig lossagt, da vernichtet er in seiner Seele hierdurch den Keim der ewigen Glückseligkeit. Er gibt die Liebe als Gehorsam auf und scheidet hiermit freiwillig aus der Liebe Gottes überhaupt. Thut er dieses mit unverbesserlicher Entschlossenheit, so verdammt er dadurch sich selbst zu ewiger Unmöglichkeit liebender Vereinigung mit Gott und so zum Verluste der himmlischen Seligkeit. In diesem Sinne müssen wir also entschieden festhalten, daß nicht Gott den Menschen verdammt; wir sagen, der Sünder verdammt sich selbst durch den sündhaften Mißbrauch seiner Freiheit. Es liegt im Begriffe der ewigen Seligkeit, als himmlischer Liebe Gottes, daß dieselbe zwar durch Gott allein möglich gemacht werden konnte, aber nun, nachdem sie möglich ist, nur durch den Menschen allein vereitelt werden kann, weil sie als Liebe ein Verhältniß ist, was nur auf der Willenseinigung zweier Geister beruhen kann.

Alle Bemerkungen über die ewige Verdammniß werden daher unrichtig sein, wenn in ihnen mittelbar oder unmittelbar die Verdammniß als bloßes Ereigniß einer willkürlichen Verfügung Gottes betrachtet wird. Wir müssen diese Bemerkung sehr scharf herausheben, und genau für alles Kommende im Auge halten. Wenn wir das Verhältniß der ewigen Verwerfung mit einem irdischen Urtheilsspruche vergleichen wollen, so ist es ebenfalls ganz unrichtig, wenn die obige Einwendung auch das Urtheil eines menschlichen Richters so behandelte, als ob dasselbe von persönlicher Willkür, Güte und Barmherzigkeit des Richters abhängen dürfte. Wohl hat es auf Erden oft genug Gewalt-

haber gegeben, die ihren Richterspruch als Sache der Willkür behandelten. Solche Despoten darf man nicht mit Gott vergleichen wollen. Soll ein menschliches Gericht hier zum Vergleiche herbeigezogen werden, so würde ein vollkommen eingerichtetes Geschworenengericht am passendsten sein. Würde man wohl vernünftig reden, wenn man dem Geschworenengericht gegenüber Grausamkeit des Urtheils rügen wollte? Was haben denn die Geschworenen nur für eine Aufgabe? Sie sollen nach aufmerksamer Erwägung der vor ihnen abgehaltenen Verhandlung mit strengster Wahrheit, an ihren Eid gebunden, sich darüber aussprechen, welchen Totaleindruck das Ganze auf ihre persönliche Ueberzeugung machte. Sie haben daher nichts Anderes zu thun, als ein gewissenhaftes Zeugniß von einer innern Thatsache in ihrem eigenen Geiste ehrlich und bestimmt auszusprechen und sich bei diesem Ausspruche durch keine Rücksicht der Folgen, durch keine Barmherzigkeit zur Unwahrheit und Eidbrüchigkeit verleiten zu lassen. Wer ist also schuld daran, daß die Geschworenen wirklich die Ueberzeugung von der Schuld des Angeklagten in ihrem Innern tragen und nun nichts Anderes eidlich aussprechen können, als das Vorhandensein dieser Ueberzeugung? Diese Thatsache hat doch offenbar durchaus nicht ihren Grund im Willen der Geschworenen, und noch weniger in ihrer Grausamkeit. Einzig und allein der Sachverhalt, den nur der Angeklagte herbeiführte, hat das Vorhandensein dieser Ueberzeugung und das Bekenntniß derselben durch die Geschworenen erzwungen.

Wohl könnte man leichtsinnig fragen: Wie werden diese zwölf achtungswerthen, mildgesinnten Männer, die überall in ihrem Leben Mitleid und Nächstenliebe zu üben gewohnt sind, hier so grausam sein, über den schuldig erscheinenden Verbrecher das Schuldig auszusprechen? Würde man denn nicht zwölf der gewissenlosesten und verworfensten Menschen aus den Gefängnissen rufen können, um sie an die Stelle jener Geschworenen zu setzen, mit der vollen Gewißheit, daß diese trotz ihrer Grausamkeit im Stande wären, den Angeklagten freizusprechen? — Allerdings möchte dieses der Fall sein, weil es sich hier eben nur um Ehrlichkeit, nicht um Nachsicht handelt. Die Letztern würden nur fähig sein, durch eidbrüchiges Verläugnen ihrer wirklichen Ueberzeugung Wahrheit und Gerechtigkeit zu vereiteln, während ehrliche Männer hier mit innigstem Seelenschmerz die Wahrheit eidlich gebunden aussprechen müssen, deren Dasein nicht sie, sondern der Verbrecher selbst herbeigeführt hat.

Erst nach diesem Ausspruche der Geschworenen über das Schuldig tritt dann der Gerichtshof seinerseits in Thätigkeit und bestimmt nun autoritativ die Strafe, d. h. er bestimmt: durch welche gesetzliche Sühne der Schuldigbefundene der von ihm verletzten Ordnung gegen seinen Willen die Ehre wieder zu geben gezwungen werden muß. Auch hierin waltet wieder keine Willkür, sondern nur strenge Beachtung des Sachverhaltes, den des Verbrechers Freiheit allein herbeigeführt hat.

In ähnlicher Weise gestaltet sich das göttliche Verhältniß bei der ewigen Verwerfung des Sünders. Gottes unabänderliche Allwissenheit und Wahrhaftigkeit kann den Sachverhalt des Widerstrebens in dem von der Liebe Gottes freiwillig abgewichenen Geiste nicht im Namen der Güte verkennen. Sie muß das thatsächliche Schuldig mit Nothwendigkeit aussprechen, weil der Sünder allein diese Nothwendigkeit vor der göttlichen Erkenntniß herbeiführte. Somit verdammt den Sünder nicht Gott, sondern nur das Dasein seiner eigenen Schuld. Weiterhin hat aber dann der Herr gemäß seiner Herrschaft zu bestimmen, in welcher Weise der verworfene Geist auch noch in seinem verworfenen Dasein wider seinen Willen ewig zur Verherrlichung der göttlichen Herrschaft dienen muß. Obwohl auch hier das nur vom Sünder selbst herbeigeführte Verhältniß seiner Unfähigkeit für Vereinigung mit Gott und für ewige Seligkeit, sowie seine ewig der Herrschaft Gottes widerstrebende Gesinnung für dieses göttliche Urtheil maßgebend sind, so ist es doch bei diesem zweiten Urtheilsspruche richtig gesagt: daß hier Gott den Sünder verurtheilt, nachdem er sich selbst verdammenswerth gemacht hat.

Der zweite Irrthum, der in der oben ausgeführten Einsprache gegen die ewige Verdammniß eingeschlossen ist, liegt in der Voraussetzung einer unendlichen Liebe und Güte Gottes. Diese Voraussetzung ist unrichtig. Liebe und Güte gegen die Geschöpfe gehören nicht zu den unendlichen Eigenschaften der Gottheit, sie sind vielmehr durchaus bedingte und begrenzte Erscheinungen göttlicher Willensäußerung. Gottes Güte und Liebe gegen die Geschöpfe hängt jedenfalls in einer Beziehung von der Liebenswürdigkeit des betreffenden Geschöpfes ab. Wir Menschen tragen in unserer Natur die Unvollkommenheit, daß wir sehr oft da Liebe verschwenden, wo der Betreffende der Liebe durchaus nicht werth ist. Ganz anders verhält es sich hiermit bei der Vollkommenheit Gottes. Seiner Liebe muß durchaus Wahrheit zu Grunde liegen, und er kann diejenigen Geister nicht lieben, welche der Liebe absolut unwerth sind. Völlig unwerth für die Liebe Gottes erscheint aber der-

jenige Geist, der sich entschlossen und ohne alle Besserung von der Liebe Gottes abgewandt hat und ihr widerstrebt. Wer Gott durchaus nicht lieben will, wie das der unbußfertige Sünder durch sein Beharren in der Sünde und im Widerstande gegen Gott erklärt, den kann auch zuletzt Gott nicht mehr lieben. Ist es daher dem erschaffenen Geiste durch den hohen Vorzug seiner Freiheit möglich, zu der schrecklichen Entschiedenheit zu gelangen, daß er beharrlich sich der Liebe Gottes widersetzt, so hört er hiermit auf, für Gott ein Gegenstand der Liebe und Güte zu sein, und diese Güte hat an ihm also ihre natürliche Grenze erreicht. Wir haben uns daher nirgendwo auf jene Schlüsse zu verlassen, die man aus der irrthümlich vorausgesetzten Unendlichkeit der Liebe und Güte Gottes zieht, um hieraus die Möglichkeit ewiger Verwerfung zu bestreiten.

Allerdings werden wir nach dem bisher Gesagten es wohl nicht wagen wollen, auf Gottes Güte solch' ein vermessenes Vertrauen zu setzen, daß wir um ihretwillen die Hölle für unmöglich erklären wollten. Allein sollte die ewige Strafe nicht wenigstens der unendlichen Barmherzigkeit Gottes widerstreiten, jener erhabenen Eigenschaft, die ja da für uns noch rettend eintritt, wo wir der Liebe und Güte nicht mehr werth sind. Man fragt: wie könnte der Allbarmherzige irgend einen Sünder für ewig verdammen?

Wir haben hier wieder zuerst darauf hinzuweisen, daß der ewige Untergang des menschlichen Geistes nur nicht als von der Willkür Gottes abhängig gedacht werden darf. Auch die allergrößte Barmherzigkeit hat daher nicht die Möglichkeit, ihrerseits den eigentlichen Grund der Verdammniß aufzuheben, weil dieser ja nicht bei Gott, sondern lediglich im Willen des Menschen zu suchen ist. Nur bei untergeordneten Fragen ist daher in diesem Punkte die Barmherzigkeit Gottes von einem gewissen Einflusse, den wir an dieser Stelle der Erörterungen noch nicht näher anzugeben haben. Es genügt hier, darauf hinzuweisen, daß die göttliche Barmherzigkeit für sich allein die Verwerfung des Sünders nicht abzuwenden vermag, und daher auch nicht als Einwendung gegen das Dasein der Hölle vorzubringen ist.

Wir machen dann weiter darauf aufmerksam, wie schon aus dem Gesagten bemerklich werden muß, daß auch die göttliche Barmherzigkeit nur mit Unrecht als eine unendliche bezeichnet wird. Auch die Barmherzigkeit ist nur als Potenz, nicht aber als Act zur unendlichen Natur der Gottheit gehörig, d. h. Gott muß barmherzig sein können, wo er

es will, aber keineswegs irgendwo barmherzig sein müssen. Gott aber will dieses nur da, wo dieser Beschluß in die Natur der Verhältnisse paßt. Eine unendlich gedachte Barmherzigkeit wäre als solche auch eine überall und immer nothwendig eintretende Barmherzigkeit. Dieses aber würde soviel heißen, als: Gott ist durchaus gezwungen, uns alle Sünden und zwar vollständig zu verzeihen. Damit wäre der Sünder Sieger über Gott, die Sünde wäre für ihn kein Uebel mehr, und der Unterschied zwischen Gut und Bös, den man nie aufgeben kann, würde hiermit geläugnet. Alle Barmherzigkeit Gottes muß daher ihre Grenzen haben, sie kann nicht unendlich sein und sie wird nur unter Bedingungen, und nur bis zu irgend einem Grade eintreten. Der klare Hinblick auf Gottes wirkliche Barmherzigkeit kann uns also nicht veranlassen, die gefahrvolle Verwerfung der ewigen Strafe auf diesen Grund hin zu wagen.

## §. 66.

## Zweite Einwendung: alle Strafe könne ja nur medicinell und daher nie ewig sein.

„Die Strafe soll nur Besserung bezwecken, kann also nicht ewig sein.“ — Medicinelle und vindicative Strafe. — Erklärung des Wortes: vindicativ. Mihi vindicta. — Keine Unterhandlung mit dem Rationalismus. — Widerlegung des Satzes: alle Strafe dürfe nur Besserung bezwecken. — Anwendung auf die bürgerliche Strafe. — Alternative für Gottes Verfahren. — Innerer Widerspruch in jener Behauptung. — Die ewige Strafe als bloßes Abschreckungsmittel fälschlich für medicinell erklärt. — Folgen.

Nach dieser, mehr aus den Wünschen des Herzens hervorgehenden und den Sachverhalt gleichsam unter der Beredtsamkeit verhüllenden Einsprache der Berufung auf Güte und Barmherzigkeit Gottes wenden wir uns nun zu einer mehr wissenschaftlich gehaltenen Einwendung gegen das Dasein der ewigen Strafe. Man sagt: es ist doch unbestreitbar, daß alle göttliche Strafe nur allein den Zweck der Besserung haben kann, denn Gott ist die Liebe und seine Strafe muß, wie Alles bei ihm, aus Liebe hervorgehen. Ueberhaupt kann ja nur die Liebe der einzig vernünftige Grund und Besserung der einzige Zweck jeder Strafe sein. Wenn dieses aber der Fall ist, wie sollte dann ewige Strafe möglich sein? Wo sollte dann die Besserung liegen, die doch die einzige Absicht der strafenden Liebe sein kann? Die Besserung müßte dann ja noch nach der Ewigkeit gesucht werden, und dieses ist ein

offenbarer Widerspruch. Allerdings wird daher Gott den Sünder strafen, aber seine Liebe, die in der Strafe nur Besserung beabsichtigt, kann nicht ewig strafen. — Was ist auf diese Einwendung zu antworten?

Wir sagen, auch hier kehrt zuerst der allgemeine Fehler wieder, daß die ewige Verwerfung stillschweigend, als ein bloßes Verfahren der Willkür Gottes, behandelt wird. Auf diesen bereits besprochenen Fehler haben wir also vorerst aufmerksam zu machen, ehe wir zu der Nachweisung des Hauptfehlers dieser Einwendung übergehen.

Der Satz, daß alle Strafe aus Liebe hervorgehen müsse, soll in dieser Einwendung unbesehen, als ausgemachte Wahrheit angenommen werden. Es ist dieses einer von jenen Sätzen, die, obwohl von den Vertretern verkehrter Richtungen erfunden, sich leicht bei Wohlgesinnten einschleichen und von diesen erst in gefährlicher Weise weiter verbreitet werden. Wir haben uns daher nicht zu verwundern, wenn uns dieser grundfalsche Satz mitunter auch bei den Vertheidigern des christlichen Glaubens begegnet, und müssen uns vorerst von der Unrichtigkeit desselben überzeugen.

Bei den ältern christlichen Lehrern finden wir überall einen Unterschied zwischen medicineller und vindicativer Strafe festgehalten. Unter der vindicativen Strafe verstehen dieselben die Strafe als Genugthuung und Sühne für die in der Sünde liegende Empörung gegen die göttliche Herrschaft und Ordnung. Unter medicineller Strafe verstehen sie die Strafe als Warnungs- und Besserungsmittel für den Menschen. Bei der vindicativen Strafe liegt also der Zweck der Strafe in Gott und seiner Herrschaft, bei der medicinellen dagegen im Menschen und in dessen Glück. Da die Alten überall den Gedanken festhielten, daß der letzte und höchste Zweck der Weltschöpfung nicht in der Glückseligkeit der Creaturen, sondern in der äußern Verherrlichung Gottes liege, und daß die Glückseligkeit der geschaffenen Geister daher nur als zweiter untergeordneter Zweck der Schöpfung angesehen werden könne, so waren sie auch im Klaren über die erwähnte verschiedene Bedeutung der den Menschengeist treffenden Uebel in der Schöpfung. Diese können nur auf untergeordneter Stufe die medicinelle Bedeutung haben. Auf der höchsten Stufe seiner Bedeutung ist das den Menschen treffende Uebel durchaus vindicative Strafe.

Wir müssen den von der Wissenschaft gebrauchten technischen Ausdruck „vindicativ" vor Allem nur richtig verstehen, denn man hat sich mitunter hier durch die Wortableitung irrführen lassen. Man sagt: das

Wort „vindicativ" heißt soviel als „rächend" und es kommt von vindicta (Rache) her. Rache ist aber für den Menschen etwas Unmoralisches und wird daher noch viel weniger für Gott passen. —

Man muß sich indessen wohl hüten, technische Ausdrücke der Wissenschaft überall in derjenigen Bedeutung nehmen zu wollen, wie sie nach ihrer Wortableitung im gewöhnlichen Leben verstanden und gebraucht werden. Der nur annähernd passende Ausdruck: „vindicative" Strafen hat hier nichts mit dem nur menschlichen Unrechte der Rache zu thun, er soll nur im Gegensatz der medicinellen Strafen eine Strafe bezeichnen, die, abgesehen von der Rücksicht auf das Wohl des Bestraften, nur aus dem Herrenrechte Gottes fließt. Gott straft, weil er Herr ist und weil er dem geschaffenen Geiste gegenüber, wenn dieser seiner Herrschaft und Ordnung freiwillig widerstrebt, ein unveräußerliches, zum Wesen der Gottheit gehöriges Recht geltend zu machen hat, während der Mensch bei seiner Rache am Mitmenschen kein Recht, sondern nur ein Unrecht ausübt. Ist ja das Verhältniß der Gottheit zum Menschen ein ganz anderes als das des Menschen zu seinem Mitmenschen. Alles Recht, was wir gegen einander haben, rührt ja nur von der göttlichen Ordnung her, welche unsere gegenseitige Verhältnisse bestimmt hat. Im letzten Grunde sind daher all' unsere Rechte gegen einander eben nichts weiter, als das unveräußerliche Recht der Gottheit auf Beachtung der Bestimmung ihrer Weltordnung durch die geschaffenen Geister. Weil in dem deutschen Worte „Rache" nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Begriff des Unrechtes eingeschlossen liegt, so dürfen wir den technischen Ausdruck der lateinischen Sprache poena vindicativa nicht durch die Uebersetzung „rächende Strafe" wiedergeben. Der Ausdruck vindicta, von Gott gebraucht, hat vielmehr die Bedeutung von Genugthuung und Sühne, und die Bezeichnung „sühnende Strafe" gibt den richtigen Begriff wieder, ohne durch den Nebenbegriff des Unrechtes zu stören. — Gottes Herrschaft verlangt die gebührende Sühne; des Menschen leidenschaftlicher Egoismus verlangt die ungebührliche Rache, die ihrer Natur nach nicht nur ein eigenmächtiger Eingriff in die Herrenrechte Gottes ist, sondern geradezu die Stellung Gottes usurpirt. Der Mensch ist seinem Mitmenschen gegenüber für sich allein nicht nur nicht zu ungerechter Rache berechtigt, sondern nicht einmal zur Forderung gerechter Sühne für sein eigenes verletztes Recht. Selbst diese Sühne ist ja nur in sofern zu verlangen, als in jedem Unrechte gegen uns zugleich eine Verletzung der Rechte der Gottheit liegt.

Daher sind wir zum Fordern einer solchen Sühne eigentlich nur da und nur so weit berechtigt, als wir im einzelnen Falle Gott gegenüber dazu ausdrücklich verpflichtet sind. Es gibt daher Fälle, wo der Mensch bei allem Verbote der Rache dennoch von seinem Mitmenschen Sühne für verletztes Recht zu verlangen hat. Aber diesem gerechten Verlangen liegt kein Egoismus, keine Schadenfreude und kein Rachegefühl zu Grunde. Es ist nur die oft schwere und schmerzliche Erfüllung einer Pflicht gegen die Ordnung Gottes. Wenn man daher über die Behauptung einer vindicativen göttlichen Strafe mitunter schon darum den Stab gebrochen hat, weil man sagte: Rache sei als etwas Unmoralisches bei Gott unmöglich, so hat man ungenau übersetzt und den technischen Gebrauch des Wortes nicht von dessen Bedeutung für das gemeine Leben unterschieden. Vor Allem aber liegt hierin die fehlerhafte Verwechslung zwischen der Stellung Gottes dem Menschen gegenüber und unserer menschlichen Stellung auf Erden einander gegenüber. Was Gott zusteht, steht hier, wie in manchen andern Fällen, dem Menschen eben deßwegen nicht zu, und was dem Menschen unerlaubt ist, ist es hier eben darum, weil er dadurch in die Herrenrechte Gottes eingreifen würde, und also in sündhaftem Frevel „sein will, wie Gott." „Mihi vindicta, ego retribuam", sagt der Herr!

Die Behauptung der Unmöglichkeit vindicativer Strafen hängt regelmäßig zusammen mit der früher widerlegten unrichtigen Ansicht, daß der letzte Endzweck der Schöpfung nicht in der Verherrlichung Gottes, sondern nur im Glücke der geschaffenen Geister zu suchen sei. Bei dieser unrichtigen Ansicht müßte natürlich Alles, auch das Uebel der Strafe, einzig und allein zum Zwecke menschlicher Glückseligkeit da sein. Wir erinnern hier noch einmal daran, wie unrichtige Voraussetzung in irgend einem wesentlichen Punkte gewöhnlich noch weitere Unrichtigkeiten in andern Punkten herbeiführt. Wir haben uns daher wohl zu hüten, daß wir dem Rationalismus gegenüber uns nicht auf Verhandlungen und halbe Zugeständnisse in irgend einem Punkte des christlichen Glaubens einlassen. Der scheinbare Gewinn einer solchen Nachgiebigkeit, daß man dadurch irgend einer Schwierigkeit augenblicklich ausweicht, rächt sich immer nur durch spätere Anhäufung größerer Schwierigkeiten und durch wirkliche Verwicklung. Einzelne christliche Lehrer haben sich zuerst dazu verstanden, die Glückseligkeit des Menschen als letzten Weltzweck zuzugeben, dadurch kamen sie später in die Nothwendigkeit, auch die Verwerfung aller vindicativen Strafen zuzugeben. Ist aber alle Strafe

nothwendig nur medicinell, so fällt mit strenger Consequenz die Annahme ewiger Strafe weg, denn wo sollte sich die Zeit für die Erreichung dieses einziges Zweckes nach der Ewigkeit finden? — Hier war also die Nachgiebigkeit bis vor den Abgrund hingelockt, in den sie sich nicht hineinstürzen konnte, ohne den christlichen Glauben zu verlieren, da das Christenthum auf's Allerentschiedenste das Dasein ewiger Strafe behauptet. Wir werden später darauf zurückkommen, den Ausweg anzudeuten wie diese christlichen Lehrer hier vergeblich den Abgrund zu umgehen suchten.

Wenden wir uns zuerst zu Widerlegung der Behauptung, daß alle Strafe nur die Besserung bezwecken dürfe. Wenn wir diese Theorie der Strafe nur einmal auf die bürgerliche Gerechtigkeitspflege anwenden wollten, welche Folgen würden uns da schon entgegentreten? Setzen wir voraus: die Gerichte dürften nur strafen, um den Verbrecher zu bessern, so könnten sich die Angeklagten förmlich in zwei Klassen theilen. Die Einen könnten ihre völlige Unverbesserlichkeit dem Richter überzeugend kundgeben, die andern ihre bereits eingetretene Reue und Bekehrung. So würde dann auf beiden Seiten aller Zweck der Strafe völlig verschwinden und mit ihm jedes Recht des Richters, eine Strafe zu verhängen. Was will er denn bessern an völlig unverbesserlichen, und was hat er noch zu bessern an den bereits bekehrten Verbrechern? Der Richter müßte also erklären, daß hier sein Recht zu Ende sei und alle ungestraft entlassen. — Weit entfernt aber von solch' einem Verfahren, straft die bürgerliche Justiz sowohl den unverbesserlichen als auch den gründlich bekehrten Verbrecher, ohne sich an Verstockung oder Reue zu kehren. Offenbar setzt sie also, so lange das Menschengeschlecht Gerichte kennt, überall den Grundsatz voraus, daß nicht das Heil des Verbrechers, sondern die Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung die Sühne der Strafe verlangt. Auch nicht der bloße Gedanke an ein Unschädlichmachen des Verbrechers leitet den Richter, er straft auch die schon völlig unschädlich Gewordenen. Ebenso wenig dient die bürgerliche Strafe bloß als Abschreckungsmittel für die Umgebung. Auf all' diese Dinge sieht die Strafgerechtigkeit allerdings so weit, als sie dieselben wie Nebenzwecke im Auge halten kann. Ihr Hauptzweck aber darf darüber nie außer Acht gelassen und nie durch solche Nebenzwecke beeinträchtigt werden.

Der Gedanke, daß alle Strafe nur die Besserung als Hauptzweck habe, ist jedenfalls nicht unter der Lehre der Rechtspflege zuerst ent-

standen, er scheint vielmehr aus der Kinderschule in's Leben hineingeschlichen zu sein. Allerdings ist beim Schulunterrichte und in der Erziehung der Jugend die Besserung des Zöglings der in diesem engen Kreise am meisten hervortretende Zweck der Strafe. Allein selbst hier begegnen uns mitunter Strafen, die durchaus nicht die bloße Absicht der Besserung haben. Gibt es ja Fälle, wo die Aufrechthaltung der Ordnung und der Auctorität des Erziehers sogar Strafen nothwendig macht, von denen man klar einsieht, daß sie die Besserung des Bestraften eher erschweren als befördern. In der Regel hilft sich die Schule in solchen Fällen damit, daß sie sich der weitern Sorge um die Besserung einfach durch Verweisung des Unverbesserlichen entledigt.

Wenn wir schon in den irdischen Verhältnissen die Unhaltbarkeit des Gedankens erkennen, daß alle Strafen nur zur Besserung dienen sollen, so stellt sich diese Unhaltbarkeit noch klarer heraus, wenn wir diese Theorie uns auf das göttliche Gericht angewandt denken, und wir haben diese Anwendung hier genauer zu beleuchten.

Wenn alle göttliche Strafe nur allein die Besserung als höchsten Zweck verfolgen soll, so fragen wir zuerst: kann denn Gott seine Strafen so einrichten, daß dieselben im Stande sind, überall die Besserung lediglich durch ihre eigene Einrichtung wirklich herbeizuführen? — Dieses ist nun offenbar nicht der Fall. Nicht nur die hundertfältig vor unsern Augen stehende Thatsache erfolgloser Strafen zeigt dieses, sondern es liegt auch ein innerer Widerspruch in dieser Annahme. Wenn der Herr nämlich die Strafe so einrichten soll, daß sie schon durch diese ihre Einrichtung, also ganz abgesehen von der Freiheit des Sünders, die Besserung erzwingt, so hätten wir ja den Widerspruch einer wirklich erzwungenen Besserung. Wo aber von sittlicher Besserung je die Rede ist, da muß Freiheit vorausgesetzt bleiben und eigentlicher Zwang ausgeschlossen sein. Allerdings kann die Strafe so eingerichtet werden, daß sie den Sünder mehr oder weniger stark zur Besserung drängt, aber immerhin darf dieses Drängen zu keinem Zwange werden, da dieser dem Begriffe moralischer Besserung vollständig widerspricht. Mag daher Gott seine Strafen einrichten, wie er will, nie wird er dabei eine Einrichtung treffen, die im Stande wäre, Besserung zu erzwingen und so alle Sünder zur Besserung zu führen. Immer wird also die Möglichkeit offen bleiben, daß sich ein Sünder allen göttlichen Besserungsmitteln beharrlich widersetzt und unverbesserlich bleibt. Selbst wenn dieses in der That nie geschähe, so geschähe es nur

darum nicht, weil zufällig der freie Wille der Menschen sich überall zur Besserung entschlösse, nicht weil Gott die Besserung irgendwo erzwungen hätte.

Wenn daher keine Strafe zwingendes Besserungsmittel sein kann und mithin Unverbesserliche nach allen Strafversuchen Gottes übrig bleiben werden, so fragt es sich weiter, was macht nun der Herr mit diesen ewig Unverbesserlichen? — Hier öffnen sich nur zwei Möglichkeiten; entweder muß Gott bei solchen Sündern mit seiner nur die Besserung bezweckenden Strafe ewig fortfahren, oder er muß hier endlich einmal aufhören mit all' seinen Strafen, ohne seinen Zweck erreicht zu haben, d. h. er muß den Unverbesserlichen zuletzt, so wie er ist, in den Himmel nehmen. — Will man nun den ersten Ausweg gelten lassen, so drängte sich uns ja plötzlich die ewige Strafe in bester Form wieder auf, die wir gerade auf dem Wege dieser Behauptung verwerfen sollten; denn der Gedanke: Gott straft ewig nur um zu bessern, das würde ja immer die nämliche Aussicht auf das gleiche Unglück ewiger Strafe bleiben, wie bei jedem beliebigen andern Zwecke. Allein in diesem Gedanken tritt auch ein innerer Widerspruch hervor. Der Satz: Gott hat bei seiner Strafe nur den Zweck der Besserung, während der Allwissende doch weiß, daß er diesen Zweck nicht erreicht, heißt doch am Ende nur so viel als: Gott hat einen Zweck und doch keinen Zweck. —

Offenbar kann also dieser erste Ausweg nicht angenommen werden und wir müssen uns also zu der andern Seite hinwenden, d. h. zu der Annahme: daß Gott endlich den allen Strafen widerstehenden Sünder ungebessert in den Himmel nehmen muß. — Dann aber wird Gott also vom Sünder förmlich besiegt. — Allein auch hier zeigt sich nicht nur aus dieser Folge die Falschheit der Annahme, sondern es offenbart sich auch in ihr der innere Widerspruch. Wenn Gottes einziger Zweck bei der Strafe Besserung des Sünders sein soll, so zeigt sich hier dieser Zweck als etwas völlig Unnützes. Kann nämlich zuletzt der Allerhartnäckigste ungebessert in den Himmel aufgenommen werden, dann ist ja für Niemanden Besserung für den Eintritt in den Himmel nöthig, und wozu dann die unnöthige und mithin unberechtigte Qual der bessernden Strafen Gottes? —

Wir sehen, wie auf beiden Seiten die Annahme: Gott strafe nur allein zur Besserung, zu völlig unhaltbaren Folgen führt. Sehen wir nun diesen Satz in sich selbst genauer an, so zeigt er uns auch, abge-

sehen von allen Folgen, seine Unhaltbarkeit durch innern Widerspruch. Was heißt das: Gott straft aus Liebe? Es heißt: die Liebe sieht sich in der Lage, an dem Geliebten schmerzliche und harte Mittel anzuwenden. Nichts widerspricht an und für sich der Natur der Liebe so sehr, als dem Geliebten weh zu thun. Dennoch sieht sich die Liebe mitunter hierzu genöthigt. Ein Vater entschließt sich z. B., an seinem kranken Kinde eine qualvolle Operation vornehmen zu lassen, obwohl das Kind sich hier mit herzzerreißendem Jammer widersetzt. Wie kommt der Vater in seiner Liebe zu diesem harten Entschlusse? Offenbar nur dadurch, daß seine Liebe durch dieses harte Verfahren ein viel größeres Unglück von dem geliebten Kinde abzuwenden die Hoffnung hat. Wäre diese Hoffnung nicht vorhanden, oder wäre das abzuwendende Uebel kein wesentlich größeres Unglück, als die Schmerzen der Operation, oder hätte der Vater noch ein schmerzloses Mittel in seiner Gewalt, wodurch er ebenso gut jenes in Aussicht stehende Uebel abwenden könnte, so würde seine Liebe sich nie zur Anwendung des dem geliebten Kinde so harten Mittels jener Operation entschließen können. Nie kann sich also Liebe als solche zur Anwendung harter Mittel gegen den Geliebten verstehen, wenn es sich nicht dabei um den einzig möglichen Weg der Bekämpfung eines bevorstehenden Uebels handelt, welches dem Geliebten unverhältnißmäßig größeres Unglück droht, als die Schmerzen dieses versuchten Abwendungsmittels. Dieses drohende Uebel berechtigt nur dann zu harten Gegenmitteln, wenn es nicht selbst so in der Gewalt der Liebe steht, daß diese es schon durch eigene Macht direct abwenden könnte. Am allerwenigsten aber wird es sich hier um ein drohendes Uebel handeln können, welches nur die Willkür derselben Liebe künftig erst frei zu veranlassen gedenkt. — Wenn Gott also mitunter aus Liebe straft, um uns von der Sünde abzubringen, so offenbart er uns dadurch, daß die Sünde selbst nicht durch seine Liebe, sondern durch ihre eigene Natur uns mit einem künftigen Unglücke bedroht, dessen unermeßliche Größe die Härte aller Abwendungsmittel begreiflich macht. Er offenbart uns dadurch ferner, daß die unmittelbare Abwendung dieses künftigen Unglückes durchaus nicht in der Gewalt seiner Liebe steht. Diese Offenbarung zeigt uns also klar und deutlich, daß uns außer den Uebeln, die Gottes Liebe über uns verhängen mag, ein unendlich größeres Unglück droht, welches seiner Natur nach nicht nur nicht von den Fügungen dieser Liebe herkommt, sondern nicht einmal unter der unmittelbaren Gewalt dieser Liebe steht.

Allerdings ist daher der Satz ganz richtig: daß Gott aus Liebe straft, aber eben deßwegen ist der andere Satz falsch, daß Gott nur allein aus Liebe straft. — Die Liebe straft allerdings, d. h. sie verhängt Uebel über den Geliebten, um ihn, so weit sie nur kann, davor zu bewahren, daß er sich nicht durch seinen eigenen Willen das Verhängniß ewigen Unterganges zuziehe, welches mit der Liebe Gottes in keiner Verbindung steht, sondern lediglich von der Natur der Sünde selbst herrührt. — Bloß in dem Worte „nur" liegt der klare Widerspruch im Satze, da alle liebende Fügung von Schmerz und Leiden ihrer Stellung nach nur ein Zweites ist, dessen entsprechendes Erstes mithin nothwendig vorausgesetzt werden muß; denn nur darum strebt die Liebe, es abzuwenden, weil es eben unabhängig von ihr da ist und für den Geliebten eintreten kann.

Wenn also der Satz falsch ist, daß Gott nur aus Liebe straft und mit all' seinen Strafen einzig nur unsere Besserung beabsichtigen könne, so fällt von selbst jene Folgerung weg, welche die Gegner unseres Glaubens aus diesem Satze ziehen, um die Möglichkeit ewiger Strafen zu läugnen. Der Zweck der ewigen Strafe ist durchaus nicht die Besserung des Sünders, sondern Sühne, d. h. Aufrechthaltung der ewigen Verherrlichung Gottes auch durch den der Liebe widerstrebenden Sünder. Es ist die Manifestation der Herrschaft Gottes gegenüber dem beharrlichen Mißbrauche der creatürlichen Willensfreiheit in ihrer, die Liebe verachtenden Empörung gegen Gott den Allmächtigen. — Von einer medicinellen Wirkung ist bei Gottes Strafen allerdings ebenfalls zu reden, aber diese Bedeutung hat die Strafe nur im zeitlichen Kreise, so lange unser Geist noch in seinen Entscheidungen schwankt. Diese Bedeutung hört da auf, wo die unabänderliche Wegwendung von Gott im freien Menschengeiste eingetreten ist. Aber selbst jede medicinelle Strafe hat immer auch eine Beimischung von vindicativer Bedeutung. Sie soll immer zugleich auch bei der wirklich durch sie erreichten Besserung eine sühnende Anerkennung der in der Sünde verachteten göttlichen Herrschaft bilden.

Als fernerer Nebenzweck der göttlichen Strafe muß allerdings auch ihre Wirkung als Abschreckung für Andere und als Abhaltung derselben von den Wegen der Sünde betrachtet werden. Aber bei allem dem darf der letzte vindicative Zweck der göttlichen Strafe nicht übersehen werden.

Wir haben bereits oben erwähnt, daß mitunter wohlmeinende

christliche Lehrer durch die Annahme des unrichtigen Satzes: Gott straft nur aus Liebe, in große Verlegenheiten gerathen sind, indem sie dabei den Glauben an ewige Strafen retten wollten. Sehen wir zu, auf welchem Wege sie dieses versuchten. Sie sagen: „Allerdings dient die ewige Strafe nicht zur Besserung des Verdammten selbst, wohl aber hat sie dennoch einen bloß medicinellen Zweck, indem sie für die Uebrigen auf Erden als Abschreckung dient, um sie vom Wege der Sünde zurückzuhalten. Auf diese Weise dient sie dem Zwecke der Liebe Gottes, der nur (so behaupten es diese Lehrer) darin besteht, zwar nicht Alle, aber doch möglichst Viele und diese zu möglichst höchster Glückseligkeit zu führen.“

Wenn wir diese Darstellung des Sachverhaltes gelten lassen sollen, so würde dabei die Folgerung herauskommen, daß Gott die unbegreifliche Einrichtung getroffen, gleichsam einen Geist dem andern zum Opfer zu bringen. Hat das Dasein des ewigen Unterganges der Verdammten keinen andern Grund, als die bloße Abschreckung der noch nicht Verdammten, so wäre dieses ja offenbar das wunderliche Verfahren, dem einen Geiste zweifelhafte Aussicht auf Rettung dadurch zu schaffen, daß man den andern dem sichern Verderben anheimgibt! Wird doch Niemand vernünftigerweise für die bloß zweifelhafte Rettung einer in Gefahr stehenden Sache genau den gleichen Werth zum Opfer bringen. — So aber würde Gott verfahren, wenn das von ihm verfügte Verderben vieler Tausende von Seelen nur einen zweifelhaften Beitrag zur etwaigen Rettung einer unbestimmten Anzahl anderer Seelen bilden soll, denen dazu noch dergleichen Veranstaltung zu ihrer Rettung höchst überflüssig sein würde, falls sie selbst nur guten Willens wäre.

Aber wir fragen weiter mit Recht: vor welchem Unheil eigentlich hat denn der liebe Gott die Geretteten durch dieses sonderbare Mittel bewahrt, wenn er das ganze vorhandene Unheil überhaupt nur einzig für diesen Zweck der Abschreckung angeordnet hat? Setzen wir diese bloße Abschreckungstheorie einmal als richtig voraus, so fragen wir: wie lange wird dieselbe überhaupt einen Zweck haben können? Sicherlich doch nur bis zum jüngsten Tage; denn sobald alle Menschengeister, die Gott noch schaffen will, ihre Prüfung auf Erden vollendet haben, so ist ja doch weiter nichts mehr abzuschrecken. Mithin könnte der liebe Gott dann die Fortsetzung der Höllenstrafe, als weiterhin überflüssig, nach dem jüngsten Tage einstellen. — Allein die Vertheidiger jener

Theorie antworten: das würde der Wahrhaftigkeit Gottes widersprechen. Hat er einmal die Menschen nur durch den Ausspruch der Androhung ewiger Strafe von der Sünde abschrecken müssen, so darf er sein einmal ausgesprochenes Wort auch dann nicht unerfüllt lassen, wenn der Zweck jener Drohung erreicht ist. Selbst gegen die Geretteten würde dieses einstige Einstellen der ewigen Strafen ein Unrecht sein. Hatten sie sich ja im Leben der Sünde mühevoll enthalten, nur in der Voraussetzung, daß der Herr dereinst seine Drohungen ausführen werde, während die andern, die Drohung verachtend, in Saus und Braus neben ihnen lebten. Die Tugendhaften hätten also ein Recht, jetzt auch von der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit Ausführung der angedrohten Vergeltung zu verlangen. —

Wir fragen: bedürfte es hier wohl noch der Widerlegung?! — Dieser Ausweg, auf welchem man den Glauben mit jenem falschen Satze von der strafenden Liebe Gottes in Einklang bringen will, führt zu Verwicklungen, die sich in's Lächerliche ziehen ließen, wenn nicht der schreckliche Ernst der Sache uns davon abhielte. Der liebe Gott erscheint hier in der wunderlichen Lage, daß er, gleichsam mit weinenden Augen, am Ende völlig nutzlos jenes harte Gericht ewig ausführen muß, weil er es, bloß von Liebe geleitet, leider nun einmal angedroht hat! — Wir konnten uns indessen, der Sache wegen, diese unangenehme Erörterung eines Fehlgriffes unter unsern eigenen Genossen nicht ersparen. —

## §. 67.

### Dritte Einwendung: auch eine zeitliche Strafe genüge dem vindicativen Zwecke.

Der Himmel nicht nur ein Ort, sondern ein Zustand. — Der ewig widerstrebende Geist ewig für den Himmel unfähig. — Sieg des Sünders über die Gottheit. — Andere Form dieser Einwendung: eine endliche Sünde kann keine unendliche Strafe haben. — Immerwährender Widerstand des Unbußfertigen entspricht immerwährender Ausschließung von Gott.

Wenn unsere Gegner weiterhin zugeben müssen, daß auch, abgesehen von der Möglichkeit der Besserung, Strafen in der Ordnung Gottes bestehen müssen, so wenden sie nun ihren weitern Angriff auf den Umstand, daß die vindicativen Strafen nach unserm Glauben ewig dauern können. Sie sagen: sollte nicht eine angemessene Zeit hinreichen, um dem vindicativen Zwecke der Strafe auch des größten Sünders durch

geeignete Maßregeln Gottes völlig zu genügen. Wozu dieser schreckliche Gedanke an Ewigkeit der Strafe?

Indem wir diese Einwendung beantworten, müssen wir vorerst wieder darauf hinweisen, daß auch hier von der ewigen Strafe so gesprochen wird, als wäre dieselbe bloß ein willkürliches Decret Gottes. Wir erinnern nur an die frühere Nachweisung, daß der Grund der ewigen Strafe in der Natur der Sünde zu suchen ist und nicht in einem bloßen Machtspruche Gottes. Wenn es unverbesserliche Sünder geben kann, und das wird der Gegner nicht läugnen, so haben wir diese als Geister zu betrachten, deren innerstes Wesen der liebenden Vereinigung mit Gott beharrlich widerstrebt und bei denen daher von einer Fähigkeit zur seligen Vereinigung mit Gott ewig nicht die Rede sein kann. Sollte nun ihr unabänderlicher Trotz gegen den Herrn zuletzt den Sieg davontragen, indem der Herr durch irgend etwas gezwungen wäre, endlich ihre Verstoßung aufzugeben, und sie dennoch in den Himmel zu nehmen?

Man vergißt dabei, daß es unrichtig ist, den Himmel nur als einen Ort zu betrachten. Der Himmel ist vor Allem ein Zustand und für diesen Zustand ist der beharrlich Gott widerstrebende Geist ewig unfähig. Wenn aber Gott gezwungen wäre, dennoch den widerstrebenden Geist endlich einmal, wenigstens zu dem Orte der ewigen Glückseligkeit zuzulassen, trotzdem er sich im widerstrebenden Zustande befindet, so könnte darauf hin jeder Sünder dem Herrn, so zu sagen, vertragsmäßig Trotz bieten. Der Mensch könnte seinen Gott herausfordern, indem er ihm erklärte: strafe du nur mit all' deinen Mitteln, ich weiß ja, daß du nicht ewig strafen kannst. Einmal mußt du aufhören, und so bleibt dann die ganze Ewigkeit mein; du mußt mich endlich mit meinem beharrlichen Trotze für alle Ewigkeit neben dir dulden, nachdem ich deine machtlosen Strafen durch beharrliche Verachtung überwunden habe. Ich bleibe Sieger über dich, denn die Ewigkeit ist mein und all' deine Strafen können mir diese nicht verkürzen. — In dieser Art könnte sich der Mensch dem Herrn gegenüber stellen und er wird das, sobald er sich entschlossen der Sünde ergibt. Es beweist dieses, wenn auch nur auf eine recht traurige Weise, die Größe des Menschengeistes. Derselbe ist für die Ewigkeit geschaffen, er trägt das Bewußtsein der Ewigkeit seiner Natur in sich uud verachtet daher in diesem Bewußtsein Alles, was ihm nur mit der Schranke der Zeitlichkeit behaftet entgegentreten kann. Was ist ihm die Furcht vor tausendjährigem Elende im Augen-

blicke, wo die Leidenschaft waltet? Einmal wird dieß Elend ja aufhören und dann bleibt dem Geiste die unverkürzte Ewigkeit; kann er ja sogar die Ewigkeit verachten. — Wir sehen, daß sowohl die Stellung des Sünders, als die Stellung Gottes der Behauptung in den Weg tritt: Gott könne nicht ewig strafen, und daß wir auf die Gründe dieser Behauptung hin in dieser ernsten Frage das gefahrvolle Läugnen vernünftiger Weise nicht wagen dürfen.

Ungefähr dieselbe Einwendung erscheint mitunter in einer andern Form. Man sagt nämlich, eine ewige Strafe widerspricht der Gerechtigkeit Gottes, denn wie könnte die endliche Sünde mit Recht eine unendliche Strafe verdienen? Hier wäre daher zwischen Schuld und Strafe ein ungerechtes Mißverhältniß.

In dieser Einwendung sind die beiden Begriffe „endlich" und „unendlich" in unrichtiger Weise gebraucht. Weder die Sünde, noch deren Strafe darf im eigentlichen Sinne als unendlich bezeichnet werden; denn Unendliches findet sich ja nur in Gott. Der Ausdruck „unendlich" für die ewige Strafe ist hier also nur in dem Sinne von immer fortdauernd, von nie endigend gebraucht. Die Strafe hat ja ihren Anfang, ihren Fortgang, aber nach unserm Glauben kein Ende. — In Beziehung auf die Sünde aber und ihre Schuld waltet in der Einwendung ebenfalls ein Mißverständniß. Allerdings ist der Act der Sünde etwas Vorübergehendes, aber der mit dem Act beginnende Zustand der Seele, ihr inneres Verderbniß und ihr mit der Sündenthat eröffnetes Feindschaftsverhältniß gegen Gott dauern für immer fort, wenn nicht Bekehrung und Versöhnung eintreten. Der Sünder, der nach seinem Verbrechen nur gleichgültig gegen die vorgefallene Beleidigung seines Herrn bleibt, und die ihm jeden Augenblick zu Gebote stehende Versöhnung mit Gott nicht begehrt und nicht annimmt, erklärt in jedem Augenblicke Gott dem Herrn stillschweigend das Fortbestehen der Feindschaft durch dieses Verharren bei seiner Gleichgültigkeit. Läßt er frevelhaft diesen eigentlich immerfort wachsenden Widerstand gegen Gott fortdauern, bis ihn der ihm unbekannte Augenblick des richterlichen Rufes aus dem Leben führt, so erscheint er für seine nun unwandelbare Ewigkeit im dauernden Zustande der Sünde.

Wir sehen, daß die Sünde also ebenfalls etwas nie Endigendes sein kann, da wir sie nicht nur als Act, sondern vor Allem als Zustand zu betrachten haben. Von diesem Standpunkte aus betrachtet erscheint das Maß der nie endigenden Strafe als angemessen für

die nie endigende Sünde. Wir dürfen ja überall, auch bei den bürgerlichen Strafen, durchaus nicht den Grundsatz geltend machen wollen, die Gerechtigkeit verlange, daß die Zeit der Strafe nach der Zeit des sündhaften Actes bemessen würde. Es mag ein Diebstahl mitunter in einer einzigen Minute verübt worden sein und ein Mord in einer einzigen Secunde: sollte nun nach dieser Zeit der That auch die Zeit der Strafe gemessen werden müssen? —

## §. 68.

### Vierte Einwendung: warum soll denn nach dem Tode keine Besserung mehr möglich sein?

Die Verwerfung des Unverbesserlichen wird zugegeben, aber jenseits des Todes soll sich der Sünder noch bessern können und so gerettet werden. — Zwei Stadien der Freiheit: Entwicklung und Reife. — Die Entwicklung bleibt nothwendig auf Zeit beschränkt. — Man könnte sich nur beklagen, wenn diese Zeit zu kurz wäre. — Nachweisung des Gegentheils.

Unsere Gegner werden uns weiterhin erwidern: „Allerdings mag es richtig sein, daß ein völlig unverbesserlicher Sünder nicht in die ewige Seligkeit aufgenommen werden kann. Allein die Klage gegen euren Glauben hat einen andern Grund. Warum will derselbe die Möglichkeit einer Besserung jenseits des Todes nicht mehr gelten lassen? Das Ende der jenseitigen Strafe kann allerdings nur durch jenseitige Besserung bedingt sein, aber gerade die Möglichkeit einer solchen Besserung muß dem Geiste für alle Ewigkeit offen bleiben. In ihr also liegt die Hoffnung der einstigen Rettung Aller, die gesündigt haben."

Diese Form der Einwendung ist, genau gesehen, kein eigentliches Abläugnen der ewigen Strafe mehr. Sie gibt dieselbe ja ausdrücklich für den unverbesserlichen Sünder zu. Nur darüber will sie mit unserem Glauben streiten, ob nicht Besserung bis in alle Ewigkeit möglich sei. Wir antworten: bei der Betrachtung des menschlichen Willens haben wir offenbar zwei verschiedene Zustände zu unterscheiden, nämlich den Zustand seiner Entwicklung und den Zustand seiner Reife. Die Entwicklung muß nothwendig einmal ihr Ende finden, indem sie zur Reife gelangt, und zwar entweder zur Reife für die Vereinigung mit Gott oder zur Reife für das Widerstreben gegen Gott. Die Entwicklung hat also jedenfalls für den Willen einmal ein Ende und kann

durchaus nicht ewig fortdauern. Nur die eine oder die andere Art der Reife des Willens ist der Zustand seiner ewigen Fortdauer. Nothwendiger Weise gehört aber alle Besserungsfähigkeit nur in den Zustand der Entwicklung hinein, wo allein ein Hin- und Herwenden und somit eine Bekehrung möglich ist. Ist einmal die Reife eingetreten, so ist damit auf der bösen Seite keine Bekehrung, auf der guten Seite kein Abfall mehr denkbar. Mithin kann von einer in alle Ewigkeit fortbestehenden Möglichkeit der Bekehrung nie die Rede sein.

Immerhin wird sich also die Möglichkeit der Bekehrung auf irgend eine Zeit beschränken müssen. Will man daher, dem Glauben gegenüber, in diesem Punkte eine Klage geltend machen, so könnte man dieselbe nur darüber führen, daß er den Zeitraum für die Möglichkeit der Besserung des Sünders zu kurz ansetze, wenn er sie mit dem Tode als beendigt ansieht. Diese Klage könnte aber nur dadurch begründet werden, daß man nachwiese, die Zeit unseres Lebens sei für unsere Besserung zu kurz, im Verhältniß zu der uns gegebenen Fähigkeit. Was würden wir diesem neuen Einspruche gegenüber sagen? —

Man wird es uns nicht bestreiten können, daß es dem Herrn, der uns die Prüfung aufzulegen hat, auch ganz allein zusteht, die Grenze der Zeit für Jeden festzusetzen, in der er nach den ihm gegebenen Fähigkeiten seine Prüfung vollendet haben muß. Man wird es uns auch nicht bestreiten, daß es zum sittlichen Antriebe für den Menschen von großer Wichtigkeit war, wenn ein weiser Rathschluß des Herrn jeden Einzelnen im Ungewissen ließ über den Zeitpunkt seiner Abberufung. Will man nun die gegebene Zeit als zu kurz zugemessen erklären, so sagen wir: Erstens kann Keiner von uns läugnen, daß er mit den gegebenen Mitteln bis auf den heutigen Tag viel besser sein könnte und müßte, als er heute wirklich ist, und daß er im gegenwärtigen Augenblicke bei besserm Wandel ganz gewiß so reif sein könnte und würde, um sogleich gehörig vor Gottes Gericht erscheinen zu können. Also müssen wir zugeben, daß die Zeit unseres ganzen Lebens uns in der That viel länger zugemessen ist, als nöthig war. Könnten und müßten wir ja bis heute schon reif und fertig sein.

Zweitens weisen wir darauf hin, daß es sich für das bloße Vermeiden der ewigen Verdammniß eigentlich um gar keinen Zeitaufwand handelt. Wenn ein Herr seinem Diener zu viele Geschäfte auf einmal aufträgt und hernach, unzufrieden mit seinen Leistungen, ihm beim Abschied ein gutes Zeugniß versagt, so könnte der Diener mit Recht

sagen: die Zeit, die mir zugemessen war, reichte für die Fähigkeiten eines einzelnen Menschen nicht aus, um das Geforderte zu leisten und mir geschieht daher Unrecht durch jenen Tadel in meinem Zeugnisse. Tadelt aber ein Herr im Zeugnisse seinen Diener wegen Mangel an Ehrlichkeit, so könnte doch wohl der Diener nicht sagen: ich hatte bei ihm nicht Zeit genug, oder ich war nicht lange genug in seinen Diensten, um ehrlich zu sein. Natürlich gehörte dazu gar keine Zeit und das in Rede Stehende durfte sich in keinem Augenblicke vermissen lassen, mochte er kurz oder lang im Dienste stehen. Aehnlich verhält es sich mit unserer Bereitschaft für das Vermeiden der ewigen Verdammniß. Dazu gehört sozusagen gar keine Zeit. Gott der Herr hat uns durch die Wirkung seiner Gnade von Anfang an in jenen Seelenzustand versetzt, in welchem wir vor der Verdammung sicher sind. Unsere eigene Aufgabe war es, nur diesen Zustand in uns zu bewahren. Allein wenn wir auch das Unglück hatten, zu sündigen, so kann die Bekehrung uns retten, und diese ist ebenfalls wieder jeden Augenblick für uns möglich, wenn wir nur ernstlich wollen, ohne daß dieselbe einen bestimmten Zeitaufwand erforderte. Es kann daher nie vernünftiger Weise die Klage über unsere Lippen kommen, daß es unser Verschulden nicht gewesen, wenn wir die Gnade nicht bewahrt oder uns nicht nach ihrem Verluste wieder bekehrt hätten; denn zu dem einen und zu dem andern hatte es uns nie an der nöthigen Zeit gefehlt.

Der Zeitraum unseres Lebens ist uns nicht für diese beiden Zwecke zugemessen. Wir haben vielmehr die Zeit nur nöthig und wir erhalten sie nur zum Zwecke unserer Vervollkommnung im Zustande der Gnade. Hierfür ist jede Stunde kostbar, denn sie soll uns nicht sowohl das ewige Leben erst retten, sondern uns im treubewahrten Gnadenzustande zu einer höhern Stufe in der ewigen Seligkeit verhelfen.

Wir sehen, wie der Vorschlag einer ewigen Aussicht auf Besserung der Sünder ebenfalls nicht geeignet ist, daß wir auf ihn uns verlassen dürften, beim kühnen Wagniß die ewige Strafe zu verwerfen.

## §. 69.

### Fünfte Einwendung: könnte Gott nicht den Unverbesserlichen vernichten?

Ein bloßer Vorschlag hilft hier nichts. — Unmöglichkeit der Annahme: Gott müsse so verfahren. — Der Mensch kann nur aus der Liebe, nicht aus der Herrschaft Gottes scheiden. — Ungerechte Gleichheit der Strafe. — Selbstmord.

Der Versuch, dem Glauben an die Hölle zu entgehen, erscheint weiterhin in folgender Bemerkung. Man sagt: „Allerdings wird die Zeit für die Besserung mit dem irdischen Leben sich endigen und der von Gott abgewandte Sünder kann in seiner Unverbesserlichkeit für die Vereinigung mit Gott im Himmel unfähig erscheinen; allein wozu soll Gott ihn denn weiter strafen müssen, könnte er ihn denn nicht mit dem Tode völlig vernichten?" — In dieser Bemerkung liegt kein eigentlicher Einspruch gegen die Möglichkeit ewiger Strafe. Es ist vielmehr nur die Muthmaßung eines Ausweges, eine Art von Vorschlag zu günstigem Abfinden mit dem ewigen Richter. Indessen könnte dieser Vorschlag nur dann für uns Bedeutung haben, wenn man im Stande wäre, nachzuweisen, nicht sowohl, daß Gott den unverbesserlichen Sünder im Tode vernichten könnte, sondern vielmehr, daß er ihn vernichten müßte. Diese Annahme aber würde der Macht und Herrschaft Gottes widersprechen. Der Sünder hätte es dann ja in seiner Gewalt, den Herrn zu zwingen, daß er die so kostbar ausgestattete Creatur, die er zu seiner Verherrlichung erschaffen hat, die Menschenseele nämlich, vernichten müßte. Der Herr hat das Sein dieses Geistes gewollt und er will offenbar nicht zugleich dessen Nichtsein, er kann sich daher unter keinen Umständen zur Vernichtung des Geistes zwingen lassen. Nur aus der Liebe des Ewigen kann der Mensch durch den sündhaften Mißbrauch seiner Freiheit ausscheiden, keineswegs aber aus Gottes Herrschaft und aus der ewigen Bestimmung zur Verherrlichung des Schöpfers. Daher kann bei diesem Vorschlage weder die Nothwendigkeit, daß Gott die Sünder vernichten müsse, geltend gemacht werden, noch läßt sich dergleichen im Mindesten auch von der Willkür Gottes erwarten.

Noch von einer andern Seite müssen wir auf die Unmöglichkeit dieser Annahme hinweisen. Alle Ordnung würde für die göttliche Welt-

regierung dabei verloren gehen. Wenn dieses nämlich einmal feststände, daß Gott den Unverbesserlichen einstens nur vernichten werde und daß keine weitere Strafe zu fürchten sei, so stände, in vollem Widerspruche mit der Gerechtigkeit Gottes, bei einmal eingetretener Unverbesserlichkeit kleinere und größere Sündenschuld in den Folgen einander völlig gleich. Wäre daher der Sünder sich dessen bewußt, daß er doch nun einmal das ewige Heil verloren habe, so dürfte er seinen weiteren Trotz gegen das göttliche Gericht zu jedem beliebigen Frevel ungescheut fortführen. Er hätte dabei nichts mehr zu fürchten und könnte sich des Erfolges freuen, daß er den Ewigen gleichsam trotzend überwunden und gezwungen hätte, von allem Verlangen seiner Verherrlichung abzustehen. Was läge überhaupt dem Menschen in seiner Leidenschaft daran, wenn er nichts als den bloßen Verlust des künftigen Daseins zu fürchten hätte, dessen Freuden ihm fremd sind, während die Lust des Augenblickes reizt? Selbst eine Ausgleichung durch erhöhte zeitliche Strafe auf Erden würde hier vereitelt werden, da der Sünder es in seiner Gewalt hätte, diese Strafe selbst zu beendigen, indem er seinen Gott, sobald dessen Züchtigungen gar zu unerträglich würden, einfach durch Selbstmord zwänge, in diesem Augenblicke ohne Weiteres jene Vernichtung eintreten zu lassen, weil es dem Sünder in seinem Trotze so beliebte. Also auch dieser Vorschlag hilft hier nichts.

## §. 70.

### Sechste Einwendung: der Gedanke an die Hölle würde alle Freude zerstören und sogar den Himmel ewig verbittern.

Reihenfolge der Einwendungen. — Schreckniß des Gedankens an die Hölle. — Man sagt: die Geretteten würde ein ewiges Mitleid mit den Verdammten quälen. — Mittel der Allmacht, dieß zu hindern. — Natur der himmlischen Liebe. — Unmöglichkeit dortiger Liebe zu den Verdammten.

Die Reihe der bisherigen Einwendungen wählten wir nach einem bestimmten Zusammenhange, und der Gegner suchte gleichsam immer wieder eine neue Position zu vertheidigen, die ihm noch übrig gelassen schien, wenn er aus der vorhergegangenen zurückgewichen war. In dieser Reihe bleibt ihm nun kein weiterer unmittelbarer Versuch mehr übrig. Aber der Gegner kann sich nun zu mittelbaren Angriffen hinwenden, und wir werden diesen also folgen müssen.

Man sagt: „Es kann keine Hölle geben, denn der Gedanke an die bloße Möglichkeit, daß wir selbst, die wir jetzt zusammen leben und darüber reden, persönlich in solch' ein entsetzliches Schicksal zu gelangen in Gefahr ständen, ist an sich gar zu schrecklich. Der Mensch würde ja bei dem bloßen Gedanken, daß er in solch' einer Gefahr schwebe, auf Erden keine frohe und ruhige Stunde mehr haben können. — Und wie sollten wir jemals den schrecklichen Gott lieben können, von dem wir wüßten, daß er dergleichen uns anzuthun fähig wäre!" —

Auch hier ist wieder im letzten Theile der Bemerkung jene unrichtige Ansicht vom Sachverhalte eingeflossen, als ob die Verdammniß von der Willkür Gottes herkomme. Nicht Gott thut dem Sünder jenes Schreckliche an, all' seine Gewalt würde nicht hinreichen, uns dieses zu bereiten. Kann dieß Schicksal ja ausdrücklich nur durch unsern Willen über uns kommen. Daher ist in der That auch jene Furcht, welche die Einwendung voraussetzt, offenbar unter uns Menschen nicht vorhanden. Wäre nur mehr heilsamer Schrecken im Augenblick der Leidenschaft wirksam! Wir Alle müssen bezeugen, daß wir sehr wenig davon verspüren, daß uns die Ruhe und Freude des Lebens durch beständige Höllenfurcht benommen werde. Kann ja der menschliche Geist, in dem sich dabei seine Größe in trauriger Art beweist, sogar bei der sichern Ueberzeugung von der ihm bevorstehenden Verdammniß in trotziger Ruhe beharren. Wir sehen Menschen, die den Glauben an die Hölle nicht im Mindesten bezweifeln und ihren Wandel als verwerflich anerkennen, dennoch ruhig und heiter in der Sünde fortleben. Es wird daher wohl Niemand in dem Gesagten ernstlich einen Grund finden wollen, der ihn in diesem gefahrbringenden Punkte zur Verweigerung des Glaubens vernünftig berechtigen könnte.

Wir wenden uns daher zu der folgenden Bemerkung, die jedenfalls viel eher Anspruch auf Beachtung hat. Man sagt: „Wenn es eine Hölle gäbe, so würde dieselbe nicht nur für die Verdammten, sondern zugleich auch für die Geretteten eine ewige Qual bereiten. Wie schrecklich würde uns nämlich die Ueberzeugung mitten in der ewigen Seligkeit quälen, daß irgend einer unserer Angehörigen unter den Verdammten wäre. Wie könnten die Eltern selig sein bei dem Bewußtsein, daß ihr Kind ewig verdammt wäre, und der Gatte während der Verdammniß seiner Gattin? Es kann mithin unmöglich eine Hölle geben, weil dabei jene Qualen für die Seligen nicht zu verhindern wären. Ja, selbst wenn keiner unserer nähern Angehörigen uns im

Himmel fehlte, würde nicht Menschenliebe und Mitleid uns zur ewigen Qual werden, auch nur bei dem Gedanken an solch' ein Unglück fremder Mitmenschen?"

Wenn wir die Allmacht Gottes bedenken, so werden wir es nicht läugnen dürfen, daß dieselbe Mittel besitzen müsse, die Seligen auf irgend eine Art vor solch' einer Qual zu schützen, wenn dieselbe wirklich zu fürchten wäre. Der Herr, der unser Gedächtniß uns geschenkt hat, hätte es z. B. in seiner Gewalt, jeden beliebigen Eindruck des frühern Erdenlebens im Gedächtnisse der Seligen durch seine Allmacht völlig auszulöschen. Wir werden es nicht verkennen, daß solch' ein Auslöschen vielfach nur zu unserm Vortheil gereichen könnte, und nicht im Mindesten als Beeinträchtigung für den Reichthum und das Glück unseres Geistes erschiene. Ganz gewiß hat jeder von uns diesen oder jenen Punkt in seinem Gedächtniß, den er nur mit Freuden aus demselben für immer verschwinden sähe. Wenn daher die Seligen durch das Andenken an ihre irdische Verbindung mit Solchen, die jetzt verdammt sind oder überhaupt durch die Erinnerung an die Verdammten in ihrem ewigen Glücke gestört würden, so könnte der Herr sie vor dieser Störung schon einfach sicher stellen durch das allmächtige Auslöschen dieser einen Art von Erinnerungen, und sie würden dabei im Reichthume des ewigen Lichtes für das wahre Glück ihrer höhern Erkenntniß nichts verloren haben. Wohl gemerkt sagen wir hier nicht, daß Gott wirklich eine solche Aenderung des Gedächtnisses der Seligen vornehmen werde, wir sagen nur, daß schon dieses als Abwehr jener befürchteten Störung der himmlischen Seligkeit genügen könnte, während Gott in seiner Allmacht hierfür tausend Mittel besitzen muß, die wir nicht ahnen.

Wir werden indessen die Furcht vor einer derartigen Qual der ewig Seligen verschwinden sehen, wenn wir die Natur der himmlischen Liebe in ihrem Unterschiede gegenüber der irdischen Liebe in's Auge fassen. Bei der vollendeten Liebe im Himmel ist nämlich alle Liebe zu den Geschöpfen nichts als ein Ausfluß aus der Liebe Gottes. Wir lieben ja überhaupt die Geschöpfe nur, weil ihre Vollkommenheiten uns anziehen. Hier auf Erden kann nun in dieser Liebe große Täuschung vorkommen. Wir irren uns, indem wir Manches für einen Vorzug halten, was es in der That nicht ist, oder Vorzüge irrthümlich voraussetzen, die in der That nicht vorhanden sind. Kann ja unter Umständen selbst die Lasterhaftigkeit einen verirrten Menschen zur Liebe reizen und

auf dessen Verblendung als ein anziehender Vorzug wirken. All' diese Täuschung und Verirrung fällt bei der Liebe der Himmlischen weg. Sie erkennen mit voller Wahrheit nur die wirklichen Vorzüge ihrer Geliebten, und was allein kann an diesen dort als wahrer Vorzug erscheinen? Offenbar nur der Abglanz göttlicher Vollkommenheiten und der Schmuck göttlichen Gnadenreichthums an den geschaffenen Geistern. Die gemeinschaftliche Freude der gemeinschaftlichen Liebe zu Gott läßt den Einen des Glückes der Andern und des Reichthumes, womit der Herr sie ausgeschmückt hat, froh werden. So erscheint die Liebe der Himmlischen unter einander nur als eine fortwährende Verherrlichung Gottes, dessen Liebesgaben als Abglanz seiner Herrlichkeit die himmlischen Geister mit so erhabener Liebenswürdigkeit schmücken. Keiner unter den Seligen kann daher die mindeste Liebe haben gegen solche Geister, deren inneres Wesen von Gott und seiner Liebe ewig abgewandt ist, und deren ganze Liebenswürdigkeit mithin für ewig verschwunden ist. Sie können diejenigen nicht mehr lieben, die Gott selbst darum nicht mehr lieben kann, weil sie sich für ewig von ihm abgewandt haben.

Hier auf Erden finden wir nun nie einen Menschen, der bis zu diesem Grade des vollen Verlustes aller Liebenswürdigkeit verkommen wäre. So lange der Mensch noch auf Erden lebt, müssen wir ihn für besserungsfähig ansehen und der Blick in das Innere eines wirklich verdammungsreifen Geistes ist uns hier nicht gestattet. Dazu kommt im Christenthum jene auch auf den Allerverworfensten noch ausgedehnte übertragene Liebe zu unserm Erlöser, der ja Alle ohne Ausnahme unserer Liebe als die Seinigen empfiehlt. „Was ihr einem aus diesen Geringsten thut, das habt ihr mir gethan." Keiner auf Erden hat daher für uns allen Grund der Liebe und Theilnahme verloren. Wir müssen ihn noch als Bruder unseres Erlösers mit thätiger Liebe behandeln, selbst wenn er für seine Person den letzten Anspruch auf unsere Achtung verloren hätte. Anders gestaltet es sich im Jenseits nach dem Gerichte Gottes. Irdische Liebe findet dort ihre himmlische Veredelung, sobald der Geliebte in die ewige Liebe Gottes eingegangen ist. Irdische Liebe verschwindet aber bis zur letzten Spur aus dem Geiste der Seligen, sobald der früher auf Erden auch noch so sehr Geliebte nun zu den ewig Gott widerstrebenden Geistern gehört. Kein irdisches Verhältniß ist innig genug, um bei den Himmlischen gegen die Innigkeit der Liebe Gottes anzukämpfen und im ewigen Genuß dieser innigsten

Liebesvereinigung störend durchzuklingen. Die Hölle kann den Himmel nicht stören und sie braucht also des Himmels wegen nicht weggeläugnet zu werden. —

## §. 71.

### Siebente Einwendung: es könne keine Verdammten geben, denn im Begriffe „Teufel" liege ein Widerspruch.

Ein absolut böses Wesen ist unmöglich. — Der Teufel ist kein solches Wesen, er ist nur der allerschlechteste Geist. — Dasein höherer Geister. — Unter diesen kann es Abgefallene geben.

Eine weitere Einwendung stützt sich auf die Bemerkung: der Begriff des Teufels sei ein Widerspruch und mithin etwas Unmögliches. Es könne nämlich kein absolut böses Wesen gedacht werden. Wenigstens sei ja das Sein an sich immer noch etwas Gutes, wenn ihm auch noch so viele gute Eigenschaften fehlten, mithin könne kein Wesen als absolut bös gedacht werden. Wenn aber der Teufel unmöglich ist, für wen soll dann die Hölle da sein, und was ist aus all' dem christlichen Gerede zu machen von jenem ewigen Feuer, „das dem Teufel und seinem Anhange bereitet sein soll?" — Wir antworten: Gerne geben wir zu, daß es kein absolut böses Wesen geben kann, und daß an Allem, was ist, wenigstens das Sein als etwas Gutes erscheint. Aber dieser Glaube lehrt durchaus nicht, daß der Teufel ein absolut böses Wesen sei. Er sagt vielmehr von ihm nur, daß er der verdorbenste unter den geschaffenen Geistern sei. Auch an ihm ist das Sein noch immer gut, und seine Natur bleibt auch in ihrer jetzigen Entstellung ein ewiges Zeugniß von der Erhabenheit Dessen, der sie erschaffen hat.

Dieser richtige Begriff des Teufels enthält aber durchaus nichts Widersprechendes und Unmögliches. Nothwendigerweise muß da, wo viele Wesen irgend eine Eigenschaft in verschiedenem Grade an sich tragen, hierin eins an die erste und eins an die letzte Stelle gehören. In jeder Volksmenge ist Einer der Aelteste, Einer der Jüngste, Einer der Geschickteste, Einer der Unfähigste, Einer der Vollkommenste, Einer der Schlechteste. Dieses gilt auch von der Gesammtheit aller geschaffenen Geister. Da wir nun durch den Anblick der Menschen überzeugt sind, daß es auch sittlich schlechte Geister gibt, so muß nothwendig einer unter den geschaffenen Geistern der allerschlechteste sein. Wer diesen also

nicht, entsprechend der Behauptung unseres Glaubens, in der Klasse der höheren Geister (der Engel) suchen will, der muß der Menschheit die traurige Ehre zuweisen, daß der Teufel unter den Ihrigen zu suchen ist. — Jedenfalls würde derselbe auch dann noch für die ewige Verdammniß mehr als vollkommen reif erscheinen, so daß diese ganze Behauptung kein Läugnen der Hölle rechtfertigen könnte.

Allerdings wissen wir, daß wir Alles, was wir vom Dasein höherer Geister glauben, nicht durch unsere natürliche Erkenntniß, sondern nur durch übernatürliche Offenbarung Gottes haben. Obwohl wir diesen Punkt an der gegenwärtigen Stelle nicht zu vertheidigen haben, so weisen wir dennoch darauf hin, daß hier die Vernunft zu keinem Einspruche befugt ist. Betrachten wir die ungeheure Größe der unsern Sinnen wahrnehmbaren materiellen Schöpfung, so zeigt uns die Wissenschaft die mit all' unsern Mitteln unmeßbaren Entfernungen der Himmelskörper im Weltgebäude, und sie führt uns dann nach der andern Seite hin, von kunstreichen Werkzeugen unterstützt, zu einem kleinen Wassertropfen hinab, um uns dort ein tausendfältiges Leben anstaunen zu lassen. — Was soll nun, fragen wir, die ganze Größe dieses blinden und willenlosen Schöpfungsbaues? Welchen geistigen Zweck kann dieses gewaltige geistlose Werk denn haben? Da zeigt sich die höhere Seite der Schöpfung. Wohl ist ihr vom Schöpfer der Geist gegeben, durch dessen Dasein allein jenes geistlose Gebäude einem geistigen Zwecke entspricht. Allein wir sehen von der Schöpfung der Geister nichts Anderes vor uns, als den armen und geringen Menschengeist auf dieser kleinen Erde. Wer will da den Gedanken abweisen, daß dieses durchaus nicht die ganze Geisterschöpfung sein kann? Ist ja der materielle Weltbau nur wie das Fußgestell der Statue, nur wie der Rahmen des Gemäldes zu betrachten, als untergeordnete Zugabe für das eigentliche Kunstwerk Gottes, für die Schöpfung der Geisterwelt. Wird denn ein Künstler für eine fußhohe Statuette ein Piedestal erbauen von Bergeshöhe? Wird er für ein zollbreites Bildchen den Rahmen in der Größe einer Wand einrichten? Ebenso unverhältnißmäßig erscheint das kleine Menschengeschlecht auf dieser dem Tropfen vergleichbaren Erde im ungeheuren Meere des großen Weltraumes, wenn es wirklich die einzige geistige Schöpfung Gottes wäre. Wozu denn jener gewaltige Rahmen, jenes ungeheure Fußgestell in dem Baue der unermeßlichen und bis in's Kleinste wunderbaren, todten Schöpfung?

Der Gedanke, daß die Geisterwelt in ihrer Größe, Mannigfaltig-

keit und Vollkommenheit wenigstens der Größe des materiellen Weltbaues entsprechen wird, drängt sich daher der natürlichen Betrachtung unwiderstehlich auf. Freilich können wir mit unsern natürlichen Erkenntnißmitteln von allem dem auf Erden noch nichts schauen. Allein berechtigt uns dieses zum Läugnen? War denn jenes wunderbare Leben von tausend kleinen Wesen damals nicht vorhanden, als noch kein Mikroskop den Menschen hineinschauen ließ und Niemand solches Dasein ahnen konnte? Wir wissen recht wohl, daß uns zum Schauen der Geister die Fähigkeit für jetzt noch fehlt. Es fehlt uns dieser sechste Sinn dafür, und dieser Umstand hindert nicht nur das Behaupten, er nimmt uns auch die Berechtigung zum Läugnen. Nur Offenbarung kann uns hier zu der Kenntniß der verborgenen Wirklichkeit verhelfen, so lange der Geist den Schranken seines Erdenlebens unterworfen bleibt.

Die natürliche Betrachtung kann daher dem Glauben auf diesem Punkte nicht im Einzelnen widersprechen. Dieselbe wird aber weiterhin zugeben müssen, daß, wenn es höhere Geister gibt, auch unter diesen, der Freiheit wegen, Sünde möglich ist. Mithin kann erwartet werden, daß sowohl der beste als der schlechteste aller geschaffenen Geister nicht im Menschengeschlechte, sondern unter jenen höhern Geistern zu suchen ist. Wie unter den Menschen uns viele als schlecht und sündhaft erscheinen, so mag auch die Zahl der bösen Geister und die Abstufung ihrer Bosheit sehr groß sein. Hierin kann die Vernunft dem Glauben nichts bieten und nichts verwehren; derselbe muß sich da allein an Offenbarung halten. Was daher unser Glaube über das Dasein und über die Natur verworfener Geister behauptet, das enthält keineswegs jenen Widerspruch, den man irrthümlich im Begriffe des Teufels finden wollte. Somit fällt jede Berechtigung weg, auf diesen Grund hin das Dasein der Hölle zu läugnen.

## §. 72.

### Achte Einwendung: warum hat Gott diejenigen erschaffen, von denen er vorauswußte, daß er sie verdammen werde?

Bedeutsamster Einwurf. — Berichtigungen seiner Form. — Indirecte Widerlegung. — Hat Gott keinen einst Verdammenswerthen erschaffen dürfen, so fällt alle Scheu vor der Sünde weg. — Directe Widerlegung. — Definition des Möglichen. — Unterscheidung vom Nichts. — Zur Möglichkeit gehört die Existenz des Grundes. — Einziger Grund der Sünde: der persönliche Geist. — Sünden nie

in's Dasein kommender Geister sind absolut Nichts, daher auch für Gott unsichtbar. — Bedenken wegen der scientia media. — Das Dasein der Geister macht alle Sünde möglich. — Warum schuf Gott denn Geister? — Freiheit als Bedingung der Seligkeit. — Vergleich der Ergebnisse religiöser Forschung mit denen der Naturforschung.

Bei unserer Vertheidigung des Glaubens an die Hölle gelangen wir nun an die Besprechung desjenigen Einwurfes, der unter allen der bedeutendste ist. Wir werden ihm daher die gebührende Ausführlichkeit und Sorgfalt um so mehr widmen müssen, als sich dabei gleichzeitig noch andere Aufklärungen hinsichtlich unserer Glaubenswahrheiten gleichsam nebenher ergeben werden.

Man sagt: wenn wir auch auf alle bis jetzt besprochenen Einwendungen gegen das Dasein der Hölle kein weiteres Gewicht legen wollen, so bleibt uns doch die unlösbare Frage stehen: Warum hat Gott denn diejenigen Geister erschaffen, von denen er doch voraus wußte, daß er sie dereinstens für ewig verdammen werde?

Wenn dieses so einfach als bloße Frage hingestellt wird, hat es nicht die Form einer eigentlichen Einwendung. Allein auf die naheliegende und erwartete Antwort: „ich weiß nicht, warum dieses geschehen ist, aber dieß mein Nichtwissen hindert ja doch das Vorhandensein der Thatsache nicht", tritt nun die Einwendung bestimmt hervor. Man erwidert nämlich: Wenn du es also nicht mit der Weisheit und Liebe des Allwissenden zu vereinigen weißt, daß er dergleichen Unglück mit klarem Vorherwissen durch seine freie Schöpfermacht veranlaßt haben soll, so wirst du auch zugeben müssen, daß sich nicht annehmen lasse, Gott habe dergleichen gethan. Es kann mithin kein Geist vorhanden sein, von dem Gott voraus gewußt hätte, daß er ihn einstens ewig verdammen wolle. Mit andern Worten: Um die Möglichkeit der Hölle brauchen wir nicht zu streiten, jedenfalls wird Niemand da sein, der einstens in dieselbe verstoßen würde.

Wenn wir die Einwendung in dieser Gestalt ansehen, so werden wir sie doch in ihrer Form noch näher zurechtsetzen müssen. Es ist nämlich hier wieder so gesprochen, als ob die ewige Verdammniß nach unserm Glauben eine willkürliche Verfügung Gottes wäre. Diese Auffassung müssen wir nach dem oben gleich im Eingange Besprochenen als unrichtig abweisen. Es darf jedenfalls nicht heißen: Gott wußte voraus, daß er diesen Geist verdammen wollte, sondern vielmehr: Gott sah

dessen verdammenswerthe Sündhaftigkeit voraus. Wenn wir alsdann zugleich die Einwendung, statt in negativer, in positiver Form richtig hinstellen, so muß sie uns also in der Gestalt der Behauptung entgegentreten: Gott mußte denjenigen Geist ungeschaffen lassen, dessen verdammungsreife Sündhaftigkeit er vor der Schöpfung voraussah."

Auch hier werden wir wieder zwei Wege zur Widerlegung einschlagen können, indem wir erstens auf Consequenzen hinweisen, die der Gegner als offenbar falsch anerkennen müßte, während sie doch nur als richtige Folgerungen aus seiner eigenen Behauptung erscheinen. Zweitens können wir den innern Widerspruch, der sich in jenem Satze selbst verbirgt, den Blicken des Gegners offen zu legen suchen. Die erstere Art der Widerlegung ist auch hier, wie überall, für den populären Gebrauch durch ihre Einfachheit mehr geeignet, während sie zugleich völlig genügt, wenn auch die andere für die Wissenschaft größeren Werth hat.

Wir fragen also zuerst: Was würde daraus folgen, wenn der Satz unseres Gegners als wahr angenommen werden müßte? — Wenn Gott seiner eigenen Wesenheit wegen keinen Geist erschaffen haben kann, von dem er wußte, daß er einstens verloren ginge, so wären nothwendig alle wirklich erschaffenen Geister ihres ewigen Glückes völlig gewiß, denn jeden Geist, bei welchem dieß nicht der Fall wäre, hätte Gott ja nothwendig nicht erschaffen dürfen. Haben wir aber Alle eine so sichere Bürgschaft unserer ewigen Seligkeit und dabei als Geister unsere Freiheit, so können wir in unserer Gesinnung und Absicht völlig unbehindert uns zum Allerschlechtesten wenden und dieses, da Gott uns die Mittel noch lange nicht immer stört, nach Herzenslust ungescheut ausführen. Was will Gott auch gegen den allerschlechtesten und verstocktesten Sünder ausrichten? Er muß ihn nun einmal, wie alle andern, endlich in den Himmel nehmen, sonst hätte er ihn ja nicht erschaffen dürfen. — Unser bloßes Dasein wäre alsdann das volle Privilegium ungehinderter Schlechtigkeit, so daß der Unterschied zwischen Gut und Bös dadurch thatsächlich für uns vernichtet würde. Kann das Böse unser Glück nicht mehr stören, so hört es auf, für uns ein Uebel zu sein, und wir müßten in der That bloß die Gottheit bedauern, die allein von unserer Sünde den etwaigen Schaden und Verdruß hätte. —

Kann man vielleicht diesen Consequenzen in einer Art ausweichen?

Man könnte dieses nur versuchen durch die etwaige Behauptung: die Verdammungswürdigkeit der Sünde wolle man ja an sich nicht läugnen, allein es mache doch nicht jede Sünde schon verdammungsreif, wie das der Glaube selbst schon zugebe mit seiner Hoffnung auf Barmherzigkeit auch für die größte Sünde. Man habe sich den Sachverhalt nur so zu denken, daß Gott die Geister richtig ausgesucht habe. Alle, die er wirklich in's Dasein gerufen, wären daher vor seinem Vorherwissen jedenfalls auch so erschienen, daß sie noch nicht bis zum Grade der Verdammungsreife hinabgesunken da standen.

Wir fragen nun aber: was würde diese Annahme für Folgerungen nothwendig machen? Offenbar sehen wir auf Erden furchtbare Grade von sittlicher Schlechtigkeit durch den ganzen Verlauf der Geschichte unter den Menschen wiederkehren. Das Alles wäre alsdann nicht schlecht genug für die Verdammniß, oder mit andern Worten: es hätte für das wahre Wohl des Menschen am Ende gar nichts auf sich, wenn er bis zur Schlechtigkeit eines Tiberius, Nero und Heliogabal heruntersänke, die offenbar noch von andern an Schlechtigkeit übertroffen worden sind. Wo bleibt aber bei solchen Behauptungen auch nur eine Spur von Anhalt für die sittliche Ordnung übrig? Wird damit nicht ganz unvermeidlich die volle Freiheit des Lasters verkündigt und die Tugend und Enthaltsamkeit zur Thorheit gemacht?

Man könnte uns erwidern: Die Ordnung würde ja dann doch noch durch Gottes zeitliche Strafen hinlänglich gerettet werden können. Allein wir müssen daran erinnern, daß keine zeitliche Strafe, wie wir oben ausführten, Aenderung der Gesinnung erzwingen kann, sobald man den Glauben an Freiheit festhalten will. Nach unserer obigen Ausführung hat alle zeitliche Strafe ihres medicinellen Zweckes wegen nur dann eine Bedeutung, wenn es eine ewige Strafe gibt, die damit abgewandt werden soll durch erreichte Besserung. Gibt es aber keine ewige Strafe mehr, und bedarf es also keiner Besserung mehr, um dem drohenden Unglücke ewigen Unterganges zu entgehen, so verliert zugleich alle zeitliche Strafe das Recht ihres Daseins. Gibt es für uns auf Erden keine Gefahr des ewigen Unterganges mehr, die in der Zeit noch möglicherweise abzuwenden wäre, so hat Gott nicht das mindeste Recht, uns wehe zu thun, da aller Werth und alle Bedeutung seiner Züchtigungen verschwinden, sobald dieselben uns nicht mehr als Schutzmittel vor ewigem Verderben nothwendig sind. Ja, wir könnten uns in diesem Falle mit Recht beklagen, daß wir auch nur das Mindeste

auf Erden zu leiden haben; Gott wäre gegen uns nur ungerecht, indem er, da er uns in's Dasein rief, uns nicht sogleich vollkommen glücklich machte.

Wir sehen also, wie bei der Behauptung: kein geschaffener Geist werde zum ewigen Untergange gelangen, solche Consequenzen mit Nothwendigkeit sich ergeben, daß dadurch der reale Unterschied zwischen den Begriffen von Gut und Bös aufhören muß: ein Unterschied, dessen Dasein Niemand bezweifeln kann. Mithin muß diese Voraussetzung falsch sein, selbst wenn wir nicht finden könnten, wo in ihr selbst eigentlich der Widerspruch verborgen liegt.

Nach dieser für die populäre Besprechung der Frage schon genügenden Widerlegung wollen wir es nun versuchen, den Widerspruch aufzudecken, den der Satz in sich selbst verbirgt: „Gott mußte denjenigen Geist unerschaffen lassen, dessen verdammungsreife Sündhaftigkeit er vor der Erschaffung voraussah.

Wir fragen uns hier, was konnte Gott vor der Schöpfung vorauswissen? Wir antworten: offenbar nur dasjenige, was überhaupt wißbar sein kann, und dieses ist das Wirkliche und das Mögliche. Ein Drittes gibt es nicht, was wißbar oder erkennbar wäre, denn wir könnten höchstens nur noch vom Nichts reden, neben dem Wirklichen und dem Möglichen, und dieses Nichts dann allenfalls als das Unmögliche auf die dritte Stelle setzen wollen. Allein wenn Gott richtig sieht, so sieht er eben da, wo nur das Nichts ist, offenbar nichts, und ich kann ebenso gut sagen, daß er hier gar nicht sieht, wo der Gegenstand des Erkennens in der Voraussetzung weggedacht ist.

Das Wirkliche bedarf nun keiner weitern Erklärung. Fragen wir vielmehr, was wir möglich nennen. Die Logik sagt uns: das ist möglich, was gedacht werden kann, und das kann gedacht werden, was keinen Widerspruch im Begriffe enthält. — Nun bewegen wir uns hier nicht auf dem bloßen Boden des logisch Denkbaren, sondern wir sind nur mit Fragen um die Realität beschäftigt. Wir fragen nach Ereignissen, nicht nach bloßen Ideen, und haben daher diese Begriffsbestimmung auf die Wirklichkeit anzuwenden. Wann liegt also im Begriffe eines Ereignisses kein innerer Widerspruch? Hier werden wir sagen müssen: Möglich ist offenbar nur dasjenige Ereigniß zu nennen, welches zwar geschehen kann, aber in der That nicht geschieht. Diese Definition steht in strengster Uebereinstimmung mit der erwähnten Erklärung der Logik. Wenden wir sie nun weiter an, um das „rein Mögliche"

einestheils vom Wirklichen und anderntheils vom Nichts genau zu unterscheiden.

Das mögliche Ereigniß ist demnach vom wirklichen dadurch unterschieden, daß es factisch nicht geschieht. Für uns Menschen ist daher Manches möglich zu nennen, was vor Gottes Blick zum Kreise des Wirklichen gehört, während es für uns nur noch in der Zukunft liegt. Daß z. B. unser Haus einmal abbrennen wird, ist für uns nur ein mögliches Ereigniß, vor Gott aber wäre es dann zu den wirklichen Ereignissen zu zählen, wenn es überhaupt in Zukunft jemals geschieht. Wird dieses aber factisch nie der Fall sein, so gehört dieser Brand auch vor Gottes Blick, also überhaupt, nur in den Kreis des bloß Möglichen. Wir erinnern nur daran, daß wir bei Gott ja den Blick in die Zukunft mit in die Betrachtung hineinziehen müssen. Andererseits unterscheidet sich das mögliche Ereigniß vom eigentlichen Nichts durch den Umstand, daß dasselbe geschehen könnte, obwohl es nie geschieht.

Wann würden wir nun von einem Ereigniß, welches in der That nie geschieht, logisch richtig behaupten können, daß es dennoch geschehen konnte, daß es also möglich sei? Dieses ist offenbar nur dann der Fall, wenn der Grund dieses Ereignisses zum Wirklichen gehört, mag er nun schon jetzt existiren oder erst dereinst durch Gottes Schöpfung noch in die Existenz treten, das bleibt vor Gottes Auge gleich. Ein Ereigniß, das nicht nur selbst nie eintritt, sondern dessen Grund sogar ebenfalls nie existirt, ist daher nicht nur nie wirklich, sondern auch durchaus nicht möglich zu nennen; es ist vielmehr absolut Nichts. Es kann daher auch dieses Ereigniß durchaus nicht Gegenstand göttlichen Wissens sein, nicht einmal als etwas Mögliches. Es ist ja Nichts, und weil Gott gut sieht, so muß er dort nothwendig nichts sehen, so daß hier durchaus von keiner Form göttlichen Wissens Rede sein kann, wenn man die Logik und den Sachverhalt nicht vergessen will.

Pflegt man nun aber doch gewöhnlich zu sagen: bei Gott ist Alles möglich. Wie paßt denn dieß zu unserer eben aufgestellten Behauptung? Wir antworten, richtig gesprochen soll jener Satz nur heißen: alle jene Ereignisse sind möglich, für welche Gott allein der Grund ist. Wir können daher z. B. nicht bezweifeln, daß noch Millionen Welten neben der jetzt wirklichen Welt möglich sind, weil eben ihr Grund existirt, nämlich die Allmacht Gottes. Gibt es denn aber Ereignisse, für die Gott nicht der Grund ist? Allerdings, und gerade von der Sünde ist dieses nothwendig zu sagen. Wenn wir in der Sünde nicht bloß

das äußere Factum, sondern ihre innere Wesenheit, ihre Form ansehen, so gehört es ja durchaus zum Begriffe der Sünde, daß sie ein persönliches Widerstreben des geschaffenen Geistes gegen Gott ist und zwar ganz concret das persönliche Widerstreben dieses einen bestimmten, hier in Rede stehenden Geistes. Offenbar kann daher nur dieser bestimmte Geist allein als wahrer Grund der einzelnen Sünde erscheinen, nie aber die Allmacht Gottes. Wann werden wir daher mit Recht von derjenigen Sünde und Sündhaftigkeit, welche in der Wirklichkeit nicht vorkommt, sagen dürfen, daß sie möglich sei? Dieß kann nur dann logisch behauptet werden, wenn der einzige Grund dieser Sünde, nämlich jener bestimmte Geist, ausdrücklich zu der feststehenden Reihe der wirklichen Geister gehört, mag er auch erst über Jahrtausende in's Dasein kommen.

Möge der Leser die bisherige Erörterung der Wichtigkeit der Sache und der Fremdartigkeit unserer Deduction wegen noch einmal genau in's Auge fassen und Wort für Wort seiner Prüfung unterwerfen, ehe wir weiter gehen. Er wird sich überzeugen, daß er hier keine Trugschlüsse findet, sondern ein durchaus klares und festes Fundament für's Weitere.

Was ist nun von Sünden solcher Geister zu sagen, die Gott in der That nie erschaffen wird? — Diese Sünden sind offenbar nicht nur nichts Wirkliches, sondern nicht einmal etwas Mögliches. Daher können sie auch in keiner Weise weder als Wirkliches, noch als etwas Mögliches Gegenstand eines göttlichen Vorherwissens sein. Die Sünden eines nie in's Dasein kommenden Geistes sind also absolut nichts, und Gottes Allwissenheit weiß von ihnen durchaus nichts, weil sie eben Allwissenheit ist. Läßt aber Gott einen Geist in der That unerschaffen, so kommt natürlich derselbe eben dadurch nie in's Dasein; mithin konnte Gott auch von den Sünden eines solchen Geistes in Ewigkeit nichts wissen. Nicht im Geringsten konnte also Gott gerade durch ein derartiges nie bei ihm vorhandenes Wissen bestimmt werden zu dem Beschlusse, diesen Geist eben deßwegen unerschaffen zu lassen. —

Wir sehen daher, wie der Satz: Gott mußte denjenigen Geist unerschaffen lassen, bei dem er das Eintreten verdammungsreifer Sündhaftigkeit voraussah, in sich selbst einen Widerspruch enthält. Gott soll nämlich hier gehandelt haben und zum Beschlusse einer Unterlassung verpflichtet gewesen sein, weil er etwas vorausgesehen habe, was weder als wirklich noch als möglich erscheint, und mithin als absolutes Nichts in keiner Art Gegenstand göttlichen Wissens sein kann. Um

es noch einmal scharf zu sagen, die Sünden eines von Gott unerschaffen gelassenen Geistes sind völlig Nichts, Gott konnte also von ihnen, eben weil er richtig sieht, in keiner Weise etwas wissen und daher auch nicht nach solch' einem Wissen sein Handeln oder Unterlassen einrichten.

Wir haben also wieder einen derjenigen Fälle vor uns, wo der in der Zusammensetzung der Begriffe liegende Widerspruch sich vor dem Blicke so sehr verhüllt, daß er bei minder aufmerksamer Betrachtung ohne allen Verdacht hingenommen wird, und erst bei schärferer Prüfung bemerklich hervortritt.

Widerspricht aber nicht unsere Darstellung dem Glauben an Gottes Allwissenheit? Nicht im Geringsten. Wir behaupten ja nur, daß Gott da nichts erkennt, wo weder von Wirklichem noch von Möglichem Rede sein kann, wo also absolut gar kein Erkenntnißobject vorhanden ist und also jedes vermeintliche Erkennen nur ein irrthümliches sein könnte. Unsere Behauptung paßt daher zur Allwissenheit Gottes gerade so gut, wie etwa die unbestreitbare Behauptung: Gott könne nicht wissen, wie ein dreieckiges Quadrat, oder wie ein Kreis ohne Peripherie aussehen würde. Nicht die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Actes des Erkennens wird hier beschränkt, sondern die Reihe der endlichen Objecte des göttlichen Erkennens, und diese Reihe ist ja eben, weil sie endlich ist, nothwendig nur eine begränzte. Wer da noch etwas sähe, wo in der That nichts ist, der sähe ja offenbar unrichtig. Das Nichts kann also kein Object eines göttlichen Erkenntnißactes sein.

Soll denn aber Gott von einem nie in's Dasein kommenden Geiste durchaus nichts wissen können? — Das behaupten wir gar nicht. Wir sagen nur: Gott kann von ihm keine Sünden wissen. Wohl weiß Gott die Möglichkeit alles dessen, was er selbst diesem Geiste als Gabe und Gnade hätte verleihen können, denn dafür existirt ja der Grund, nämlich Gott selbst. Gott kennt die ganze Ausstattung, die er selbst solch' einem zurückgelassenen Geiste nach seinem Wohlgefallen hätte geben mögen, aber er kann unmöglich den Mißbrauch schauen, den dieser Geist frei und als alleinige Ursache dieses seines freien Verhaltens mit diesen Gaben gemacht haben würde. Für die Sünden aber kann ja nur der geschaffene Geist persönlich der einzige freie Grund sein, und nie und nimmer Gott; sie erscheinen also nur dann als etwas in seiner Möglichkeit Erkennbares, wenn dieser individuelle

bestimmte Geist selbst als ihr einziger Grund zu der Reihe der Existenzen gehört, d. h. wenn der fragliche Geist einmal wirklich geschaffen werden wird.

Könnte man uns aber nicht vorwerfen, daß durch diese Darstellung wenigstens jene Art des göttlichen Vorherwissens geläugnet werde, welche von den Theologen scientia media genannt wird, nämlich das göttliche Wissen des bedingt Möglichen? In der Regel wird die Besprechung dieser göttlichen Erkenntnißart an die bekannten Worte des Erlösers angeknüpft: „Wehe dir Chorozaim, und wehe dir Bethsaida! wären in Tyrus und Sidon die Zeichen geschehen, die ihr gesehen habt, sie hätten vor Zeiten in Sack und Asche Buße gethan.“ Man sagt, hier weiß also der Herr ein Ereigniß, welches geschehen sein würde, wenn ein anderes unterbliebenes Ereigniß als Bedingung wirklich eingetreten wäre. Er weiß, was die Bewohner von Tyrus und Sidon frei gethan haben würden, falls er unter ihnen Wunder gewirkt hätte, was in der That nicht geschehen ist. Handelt es sich nun in dem von uns besprochenen Falle beim Vorherwissen der Sünden eines ungeschaffen bleibenden Geistes nicht ebenfalls nur um eine solche scientia media? — Keineswegs. Wir haben darauf aufmerksam zu machen, wie jener Ausspruch Christi sich ganz anders gestaltet, als der von uns oben besprochene Satz. Christus redet hier durchaus nur von wahren Möglichkeiten, da er von Ereignissen spricht, deren Grund auf beiden Seiten wirklich da ist. Er redet nämlich von der ihm in seiner Allwissenheit bekannten factischen Gesinnung der Bewohner von Tyrus und Sidon, und von einem Schritte, der denselben bei dieser ihrer wirklichen Gesinnung möglich gewesen wäre. Daneben stellt er auf der andern Seite als Bedingung ebenfalls nur etwas, dessen Grund wirklich vorhanden war, und was also ebenfalls durchaus zum Möglichen gehört, nämlich seine mögliche Wunderwirkung. Diese beiden vollständigen Möglichkeiten werden als einander bedingend verbunden gedacht und dadurch tritt das Resultat mit Sicherheit vor der scientia media des Allwissenden hervor. Für beide hier besprochenen Punkte existirt also vollständig der Grund, und die scientia media besteht nur in Verbindung zweier Möglichkeiten, so daß die eine, wenn sie zur Wirklichkeit geworden wäre, sofort auch Grund für die Wirklichkeit der andern geworden wäre. Allein in dem von uns beurtheilten Satze war dagegen nur Rede von Ereignissen, deren einziger Grund durchaus als nie existirend gedacht werden mußte. Mithin ist der Sachverhalt ein

ganz anderer, als bei jener scientia media, und unsere Behauptung läugnet daher diese nicht im Geringsten.

Aus dem bisher Gesagten geht klar hervor, daß sobald Gott irgend eine Sünde auch nur als rein möglich und ewig nicht wirklich voraussah, er diese Sünde immer durchaus nur als das freie Werk eines bestimmten und existirenden Geistes sehen konnte, dessen eigenthümliche Willensdisposition die Möglichkeit dieser persönlichen Widersetzlichkeit gegen Gott annehmen ließ. Hiermit ist also zugleich die Wirklichkeit jenes bestimmten Geistes sicher, der diese Sünde thun könnte. Sobald daher nur ein einziger Geist geschaffen werden sollte, so wurde damit im weitesten Sinne des Wortes jede Art von sündhafter Gesinnung möglich, und für uns Alle, die wir wirklich geschaffen sind, ist mit dem Dasein jede Art von sündhafter Gesinnung möglich. Dieses ist jedoch nicht im Geringsten ein Unglück, da nur allein unser eigener freier Wille aus dieser Möglichkeit irgend eine Wirklichkeit machen kann. Gott könnte mit seiner ganzen Allmacht es ja nie herbeiführen, daß wir aus dieser Möglichkeit irgend etwas zur Wirklichkeit machen müßten; widerstrebt dieses ja allem Begriffe von Sünde, da dieselbe eine freie Widersetzlichkeit des Einzelnen bleiben muß, und den Charakter der Sünde verlöre, sobald sie von Gott ausginge und erzwungen wäre.

Wenn wir den Antheil suchen, der dem Schöpfungsacte Gottes hinsichtlich des Erscheinens der Sünde zuzuschreiben ist, so können wir nur sagen: die Sünde ist durch die Erschaffung freier Wesen, d. h. durch die Erschaffung der Geister überhaupt möglich geworden, aber auch nur möglich. Nie kann sie durch Gottes Macht wirklich werden. Auf diese Weise hat sich uns die Anfangs gestellte Frage: warum hat Gott diejenigen Geister erschaffen, deren einstige Verdammung er voraussah? in die andere Frage verwandelt: warum hat Gott überhaupt Geister erschaffen? Warum erschuf der Herr Creaturen, die er mit einem so gefahrvollen Geschenke ausstattete, daß dadurch die Sünde wenigstens möglich wurde? — Auf diese Frage aber brauchten wir eigentlich gar keine Antwort zu geben, da es sich dabei nur um eine unbestreitbar vorliegende Thatsache handelt. Wenn wir auch nicht zu sagen wüßten, warum denn Gott so verfahren konnte, so läßt sich damit das Factum nicht bezweifeln, daß er wirklich so verfahren ist, denn die Geister sind einmal da. Bei der obigen ersten Frage ließ sich das Factum selbst bezweifeln. Man konnte dort nicht auf den ersten Blick erkennen, ob unter den geschaffenen Geistern auch wirklich solche

vorhanden wären, deren Verdammniß Gott vorausgesehen habe. Daher war hier der Versuch zu wagen, daß man die vermeinte Unerklärlichkeit solch' einer Einrichtung als Grund benützte, um das Vorkommen der Thatsache zu läugnen, indem man die Thatsache ja nicht sah. Dieses geht bei der Frage nach dem Grunde der Erschaffung der Geister überhaupt nicht an. Sie kann keinen Anlaß bieten, die Existenz der Geister zu läugnen, die ja vor unsern Augen steht. Die Möglichkeit der Sünde und daher des ewigen Unterganges steht hier mit dem Vorhandensein der Geister als unbestreitbares Factum vor uns.

Um jedoch auf diesem Punkte mit unsern Antworten jeden vernünftigen Wunsch zu befriedigen, werden wir auch auf diese letzte hier mögliche Frage: warum hat Gott freie Wesen erschaffen? näher eingehen. Es wird sich uns auf diese Weise zeigen, wie die allerschwierigsten Fragen auf dem Boden des religiösen Glaubens ihre durchaus genügenden Antworten finden, wenn man der Sache ruhig und besonnen bis auf den Grund nachgeht.

Warum hat Gott uns als Geister erschaffen? Warum hat er uns das gefahrvolle Geschenk der Freiheit gegeben? Warum hat er uns die Möglichkeit zu sündigen offen gelassen? Wären wir nicht glücklicher, wenn er uns statt dessen unfrei erschaffen hätte? In diesen Formen kehrt uns eine und dieselbe Frage wieder. Um hierauf zu antworten, müssen wir die Stellung unserer Glückseligkeit im Kreise der Schöpfung genauer betrachten. Gott konnte kein Wesen erschaffen, welches ihm vollkommen gleich gewesen wäre, damit hätte er seine Unendlichkeit und Wesenheit vernichtet. Immer mußte daher jedes Geschöpf endlich bleiben, irgend eine Unvollkommenheit behalten und von der Gottheit selbst durchaus verschieden sein. Das höchste Verhältniß, zu welchem daher Gott irgend eine Creatur bestimmen konnte, war nie das Verhältniß der Wesensgleichheit mit ihm, sondern nur das Verhältniß der höchsten Verbindung. Möglichst innige Verbindung bei ewig bleibendem persönlichen Unterschiede ist aber das Verhältniß der Liebe, in welcher alsdann unzählige Grade möglich sind. Das Höchste also, wozu der Herr eine Creatur in der Erschaffung bestimmen und einrichten konnte, war der Beruf derselben zum Glücke der Liebe Gottes. In diesem Berufe der Liebe vereinigte sich der höchste Zweck der Schöpfung, die äußere Verherrlichung Gottes mit dem zweiten Zwecke der höchsten Glückseligkeit der Creaturen. Dieser Beruf zur Liebe Gottes ist aber nur für Geister möglich. Nur der Geist vermag zu lieben und geliebt zu

werden, und nur der selbstbewußte persönliche Geist vermag Glückseligkeit zu empfinden, sowohl in der Liebe Gottes und in der Liebe anderer Geister, als auch in dem bewußten Gefühle seines harmonischen Verhältnisses zur übrigen reichen Umgebung der Schöpfung Gottes. Bereits früher haben wir hierüber ausführlicher gesprochen.

Die Höhe unserer Stellung bei Gott im Kreise der Schöpfung, sowie auch unsere ganze eigene Glückseligkeit erscheint daher wesentlich bedingt durch die Geistigkeit unseres Wesens. Alle Creaturen, die keine Geister sind, stehen Gott gegenüber nur todt, gefühllos und fremd da, wie groß auch die Herrlichkeit sein mag, die Gott zur äußern Offenbarung seiner Macht, Weisheit und Größe über dieselben ausgegossen hat. Sie kennen sich selbst nicht, kennen ihre Größe nicht, kennen ihren Gott nicht, und sind zugleich unfähig für jedes Gefühl von Glückseligkeit, und unzugänglich für die Liebe. Wenn also die Geistigkeit unserer Natur gerade unser allerhöchster Vorzug ist, so haben wir Gott für dieses Geschenk unendlich zu danken. Dieses ist um so mehr der Fall, da die Erhöhung unserer erhabenen Stellung im Kreise der Schöpfung und die Vermehrung unserer Glückseligkeit bei diesem Reichthum göttlicher Gaben weiterhin noch in unsere eigene Gewalt gegeben ist. Zum Wesen des Geistes aber gehört, wie wir wissen, der Wille, und ein Geist ohne die Gabe des Willens ist ebenso ein Widerspruch im Begriffe, wie ein Kreis ohne Mittelpunkt. Wohl mag der Mittelpunkt mitunter vor unsern Augen verborgen sein, aber er ist dennoch da, obwohl wir ihn nicht bemerken. Ebenso mag der Wille beim Geiste des kleinen Kindes und beim Bewußtlosen für uns verborgen sein und keine Thätigkeit äußern, er ist als Anlage dennoch da, weil er zum Begriffe und Wesen des Geistes gehört. Ein Geist ohne Wille ist daher absolut undenkbar und das Wesen hört im Begriffe auf, ein Geist zu sein, sobald ich die Willensanlage wegdenke. Aber ebenso gehört zum Willen dessen Freiheit, und zu der Freiheit die Möglichkeit ihres Mißbrauches, also die Möglichkeit der Sünde.

So erscheint uns also jene Möglichkeit der Sünde, über die man sich Gott gegenüber beklagen zu können glaubt, deren Dasein man wie einen Fehler im Schöpfungsacte bezeichnen möchte, gerade als Bedingung und Grund des hohen Vorzuges unserer Natur und unserer Glückseligkeit. Ohne Freiheit keine Glückseligkeit und keine Liebe. Mag also immerhin die Möglichkeit des Mißbrauches dieser hohen Gabe als eine Unvollkommenheit an uns erscheinen, so haben wir uns darüber nicht

gegen Gott zu beklagen. Irgend eine Unvollkommenheit muß der Natur des endlichen Wesens übrig bleiben. Aber diese Unvollkommenheit der Möglichkeit zu sündigen kann uns so wenig schaden, daß nur wir allein sie schädlich machen können, während Gott mit all' seiner Allmacht es selber nie herbeiführen könnte, daß sie uns in der That zum Schaden würde; kann er ja nie zur Sünde zwingen.

Wir haben absichtlich jene Fragen nach der Erschaffung verdammenswerther Geister, wo sie uns hier als Einwand gegen den Glauben an die Hölle begegneten, so ausführlich und genau besprochen, daß wir in den letzten Zweifel die gewünschte Klarheit brachten. Die Frage selbst ist in ihrer Anwendung als Einspruch gegen den Glauben vielleicht das Bedeutendste und Schwierigste, was uns überhaupt jemals von Seiten unserer Gegner im Kampfe um den religiösen Glauben in den Weg gestellt werden kann. Alle andern Einsprüche gegen die Religion überhaupt sind von geringerem Belange, und fordern weniger Anstrengung für gründliche Widerlegung. Es war daher nicht unwichtig, gerade bei diesem Punkte zur Ueberzeugung zu gelangen, wie vollständig genügend bei der Vertheidigung des Glaubens geantwortet werden kann, wenn der Gegner nur vorurtheilsfrei die richtigen Interessen der Vernunft im Auge zu halten bereit ist und der Vertheidiger die nöthige Kenntniß und Umsicht auf jedem Punkte des Kampfes zur Hand hat. Letzteres kann nicht so ohne Weiteres dem bloßen Besitze gesunden Verstandes und allgemeiner Bildung zugestanden werden. Man muß es eben vorerst gründlich zu lernen Gelegenheit gehabt haben, und diese Gelegenheit hat leider manchem talentvollen und gebildeten Menschen zur rechten Zeit gemangelt, obwohl er sich das nicht immer eingestehen wird.

Wenn wir den Sachverhalt genau ansehen, so ist der Glaube im Stande, überall die Vernunft vollständig zu befriedigen, wenn dieselbe klar die richtigen Grenzen ihrer Berechtigung bei jeder Anforderung vor Augen hält, d. h. wenn sie eben nur vernünftig verfährt. In der eben erörterten schwierigen Frage geht z. B. die Vertheidigung des Glaubens vor der Vernunft so weit, daß sie einen tiefern Blick in den höhern Zusammenhang des Sachverhaltes der Wirklichkeit eröffnet, als dieses je selbst in den anscheinend klarsten Antworten der Naturwissenschaft der Fall ist.

Man pflegt die Naturwissenschaft wegen der unumstößlichen Sicherheit ihrer Aufschlüsse als etwas vor der Glaubenswissenschaft Bevorzugtes anzusehen. Sehen wir indessen genauer zu, so ist z. B. ihre Er-

klärung des Gewitters oder des Regenbogens keineswegs ein so tiefes Eindringen in den Zusammenhang des Vorliegenden mit seinen letzten Gründen, wie dieses in unsern obigen Antworten der Glaubensvertheidigung der Fall war. Dort wurde zuletzt Alles in seinem vorliegenden Sachverhalte auf seinen tiefsten Zusammenhang mit der ersten Wahrheit, mit dem Absoluten klar und folgerichtig zurückgeführt. Aber wie weit führt uns denn z. B. die Erklärung des Regenbogens? Sie zeigt uns, unter welchen Bedingungen derselbe erfahrungsgemäß vorkommt. Sie sagt uns ferner, wie dort eine ähnliche Brechung der Sonnenstrahlen durch die Umstände in dem Wassertropfen sich bilde, wie wir dieselbe beim Durchgehen der Lichtstrahlen durch ein dreiseitiges Glasprisma finden. Hier zerstreut sich der Strahl des weißen Lichtes beim Durchgehen so, daß er auf der entgegengesetzten weißen Fläche das bekannte sechsfarbige Lichtbild zeigt. Aehnlich, sagt man, wirft sich dieses Bild beim Durchgehen der Sonnenstrahlen durch die Wassertropfen der Regenschauer auf die dahinter befindliche weiße Fläche der Wolken und des Regens. Man erklärt uns dann in der That ganz genau und befriedigend, warum dort dieses bunte Lichtbild gerade die Bogengestalt zeigen müsse, und so erscheint denn der Regenbogen als etwas vollständig Erklärtes. Allein fragen wir, warum bricht sich denn das Licht, sobald es in ein anderes Medium eintritt, und warum zerstreut es sich bei jener bestimmten Gestalt des Mediums im Durchgehen in diese sechs prächtigen Farben, deren Vereinigung sich sonst in ihm nicht hätte ahnen lassen?

Auf diese und ähnliche Fragen nach dem letzten Grunde kann die Naturwissenschaft bei Stoffen und Kräften keine Antwort geben; sie kann nur sagen, es ist so, und sich dann höchstens bemühen, eine oft sehr unvollkommene Nachweisung der gegenseitigen Zweckmäßigkeit in den factischen Natureinrichtungen zu versuchen. Im Ganzen hat uns also diese Wissenschaft nur zusammengesetzte Erscheinungen auf ihre einfachen Bestandtheile zurückzuführen und nachzuweisen, wie diese einzelnen Bestandtheile in andern Verbindungen wiederkehren. Bis zur Einsicht in den Zusammenhang vorliegender Erscheinung mit der l e t z t e n und höchsten Wahrheit führt uns die Naturwissenschaft nirgendwo.

## §. 73.

## Von der Pein des Sinnes in der ewigen Verdammniß.

Pein des Verlustes und Pein des Sinnes. — Versuch, wenigstens die letztere zu läugnen. — Grund dieses Versuches. — Die Vernunft kann für sich allein nichts über die Art der Höllenstrafe sagen wollen. — Versuch, dem Glauben hier zu widersprechen: „Wie kann ein unkörperlicher Geist brennen?" — Natur des sinnlichen Schmerzes. — Conflict zwischen dem verdammten Geiste und allen ihn umgebenden Schöpfungen Gottes. — Feuerqual ohne materielles Feuer. — Abstufungen der Pein des Sinnes. — Warnung vor Uebertreibungen.

Nun erübrigt es noch, den Glauben zu vertheidigen gegen jene Einwendungen, welche weniger gegen das Dasein der ewigen Verwerfung, als vielmehr gegen die vom Glauben behauptete Art dieser Strafe gerichtet sind.

Es ist bekannt, daß der Glaube von einer doppelten Natur der ewigen Strafe spricht, indem er dieselbe als Pein des Verlustes und Pein des Sinnes bezeichnet. Man will sich daher wohl dazu verstehen, zuzugeben, daß der von Gott gänzlich abgewandte Sünder für die ewige Vereinigung mit Gott und für die himmlische Seligkeit durch seine eigene Natur unfähig ist. Man gibt also die Pein des Verlustes als etwas Naturgemäßes zu. Allein man fragt: wozu denn nun der weitere Glaube an eine Pein des Sinnes, wozu all' das Schreckliche, was wir dort von der Feuerqual der Hölle hören? Ist nicht die Pein des Verlustes groß genug, um auch die größte Sünde hinreichend zu strafen?

Wir begreifen es, daß der Gegner unseres Glaubens an dieser Lehre Anstoß nimmt, denn sie übersteigt allerdings an Schrecklichkeit alle unsere Begriffe, und Niemand würde sich zu diesem Gedanken verstehen, wenn er nicht so entschieden in der Offenbarung ausgesprochen wäre. Wir haben überhaupt vom eigentlichen Wesen der Sünde und von der Größe der durch sie in der Seele eintretenden Verwüstung viel zu unvollkommene Begriffe, um uns den Zusammenhang zwischen der Sünde als Ursache und jenem entsetzlichen Unglück als Folge hier vorstellen zu können. Daher bleibt für uns Alle in dem, was die Offenbarung über die Qual der Hölle sagt, immerhin ein Geheimniß übrig, dessen Schrecklichkeit nur gar zu leicht den Zweifel berechtigen zu können scheint. Indessen dürfen wir es nicht verschweigen, daß das Abläugnen der Pein

des Sinnes häufig einen eigenthümlichen Grund zu haben scheint, den wir näher hervorheben müssen.

Wer in den christlichen Glauben und in den ganzen Kreis seiner Ideen sich nicht tiefer hineingelebt hat, dem bleibt in der Regel das, was von der ewigen Seligkeit gesagt wird, vielfach unverständlich. Unsere Katechismen und Gebetbücher nennen die ewige Seligkeit „Anschauung Gottes" und selten wird man auf den ersten Blick begreifen, was denn für eine Art von Glückseligkeit mit diesem Ausdrucke gemeint ist, und so fühlt man denn gar kein besonderes Verlangen nach dieser völlig unverstandenen Art von Glück. Ueberhaupt ist das gründliche Nachdenken über das Wesen der ewigen Glückseligkeit ziemlich selten und daher fehlt auch vielfach die lebhafte Sehnsucht nach dem ewigen Glücke, welche als mächtigste Triebfeder im Kampfe gegen schwere Versuchungen und als reichhaltiger Trost im irdischen Leiden dienen könnte. Mancher denkt sich die Anschauung Gottes fast wie eine anhaltende Betstunde in der Kirche. Wie sollte er nun bei seiner nicht zu großen Lust an Andachtsübungen für solch' eine Art von ewigem Dasein besondere Lust empfinden? Wie könnte bei solchen Vorstellungen die Hoffnung auf die Freude des ewigen Lebens besondern Reiz haben? Wie könnte ihm auch nach seinem irdischen Geschmack die himmlische Gesellschaft gefallen, die er nur für Andachtsübung, d. h. für eine ihm so wenig interessante Anstrengung auf's Eifrigste eingenommen denkt? — So verliert denn der Gedanke an den Himmel, auch selbst bei manchem Gläubigen, bedeutend an Reiz und Interesse, weil er sich vom Wesen der dortigen Freude so mangelhafte Vorstellungen bildet. Kein Wunder also, daß der Gegner des Glaubens sich sehr leicht in den Gedanken fügt, dereinst höchstens den christlichen Himmel verlieren zu können, ein Verlust, den er nöthigenfalls leicht verschmerzen zu können glaubt.

Vom Wesen der christlichen Liebe, von der Natur der ganz concreten Liebe der christlichen Seele zu ihrem Gotte, der ihr in menschlicher Liebenswürdigkeit hier auf Erden nahe getreten ist, von dieser himmlischen Leidenschaft der Heiligen, kann der Ungläubige durchaus keine Spur in sich finden. Er kennt fernerhin nicht den großen Unterschied zwischen der irdischen Gottesliebe, die nur ein freudeloses Ringen, Dulden und Kreuztragen ist, und zwischen der künftigen himmlischen Gottesliebe, die nichts als Genuß und die Fülle unendlicher Wonne ist. Was sollte er also Großes verloren zu haben glauben, wenn er nichts anderes für die Ewigkeit verloren hat, als die für ihn so völlig

reizlose ewige Liebe Gottes? — Wir können einen Menschen, der durchaus keine Freude an der Musik hat, doch wohl nicht damit bestrafen, daß wir ihm ankündigen: falls du diesen oder jenen Fehler begehst, sollst du nie mehr einem Concerte beiwohnen dürfen. Er wird sich gewiß wenig aus solch' einer Drohung machen. Ganz in ähnlicher Weise glauben Manche hinsichtlich der ewigen Strafe hinreichend außer Sorge sein zu dürfen, wenn es gewiß wäre, daß dort einzig die Pein des Verlustes besteht. Wo die Liebe gegen Gott fehlt, da kann das allein als wahre Strafe gelten, was dem Egoismus unmittelbar nahe geht, d. h. die Empfindung persönlichen Schmerzes. Diese Umstände erklären bei vielen Gegnern ihren speciellen Kampf gegen den Glauben an Pein des Sinnes, während die Pein des Verlustes ihnen keines Einspruches werth ist.

Es handelt sich nun offenbar von einem Glaubenspunkte, den wir einzig durch die positive göttliche Offenbarung kennen und annehmen können. Unsere Vernunft ist für sich und von ihrem Standpunkte aus ganz natürlich nicht im Stande, irgend etwas Bestimmtes in dieser Sache zu sagen. Es handelt sich ja dabei nur von jenseitigen Rathschlüssen Gottes, durch die der Herr in seinem Gerichte die Art und Weise bestimmt, wie der widerstrebende Geist, wider seinen Willen, die ewige Herrschaft anerkennen und verherrlichen muß. Hier bleiben der Vernunft höchstens allgemeine Ahnungen über die unglückliche Lage übrig, in welche der Geist in diesem Verhältnisse Gott gegenüber nothwendig gerathen muß. Wir haben daher uns bei diesem Punkte nicht auf rationelle Demonstration einzulassen, sondern nur den Glauben zu vertheidigen, wenn der Gegner im Namen der Vernunft in diesem Glaubenspunkte Widersprüche aufgedeckt zu haben wähnt. Wo die Vernunft mit ihren natürlichen Mitteln selbstständig nichts behaupten kann, da ist sie dadurch zwar noch nicht zur Annahme unseres Glaubens gezwungen, aber sie muß ihm doch die Möglichkeit zugestehen, daß er uns durch Offenbarungsaufschlüsse weiter führt und sie hat alsdann nur noch die Berechtigung, ihren Einspruch geltend zu machen, falls sie in den Lehren der Offenbarung selbst deutliche Widersprüche zu entdecken meint. Nachdem wir diese Bemerkung über die Stellung unserer Nachweisung in diesem Punkte noch einmal in Erinnerung gebracht haben, werden wir nun auf den vorfindlichen Einspruch des Gegners eingehen.

Man sagt: In der Glaubenslehre liegt hier ein offenbarer Widerspruch. Wie kann denn ein immaterielles Wesen, ein Geist brennen?

Zum Brennen gehört doch ausdrücklich die Materie. Nun aber soll der Geist in der Hölle brennen, während der von ihm völlig geschiedene Körper im Grabe ruht.

Um dieses zu beantworten, müssen wir die Lehre von der Offenbarung vorerst genauer ansehen. Was ist in der Lehre von der Höllenstrafe die Hauptsache? Offenbar doch nur die Qual des Feuers; denn es handelt sich ja um strafenden Schmerz des Verdammten. Nun aber leidet auch auf Erden bei der Feuersqual, die hier wohl die größte Schmerzempfindung ist, nicht der Leib, sondern vielmehr die Seele allein Schmerz. Der Leib ist hier nur die Vermittlung, die Seele allein empfindet dabei. Wenn aber durch eine Ohnmacht oder durch künstliche Mittel (Chloroformiren) die Verbindung zwischen dem Geiste und dem Körper gestört ist, so mögen Körpertheile verbrennen, aber der Mensch empfindet dabei keinen Schmerz, weil die Wirkung hier nicht bis an die Seele geht. Wir müssen daran erinnern, worin das Wesen des Schmerzes besteht. Der Schmerz ist ein Gefühl, welches aus einem unrichtigen Verhältniß, aus einem Conflicte zwischen unserem Geiste und seiner Umgebung hervorgeht. Dieser Conflict kann zunächst von der materiellen Umgebung herrühren und dann wird diese Empfindung unserem Geiste nur durch die Sinne vermittelt. Bei dieser Vermittlung muß nothwendig der Körper als einziges Werkzeug der Berührung zwischen dem Geiste und der Außenwelt dienen.

Nur so weit, wie unsere menschlichen Sinneswerkzeuge zur Aufnahme unangenehmer Eindrücke von Außen eingerichtet sind, nur so weit kann diese Schmerzempfindung reichen. Während fünf Sinne uns die Wahrnehmung der Außenwelt in mannichfacher Art vermitteln, ist nur einer von diesen fünfen zur Vermittlung des Schmerzes geeignet, und dieser ist unter unsern Sinnen nur der niedrigste. Gesicht und Gehör bringen uns als solche kaum und sehr selten eine direct unangenehme Empfindung; Geruch und Geschmack sind schon mehr für das Unangenehme zugänglich; allein nur das Gefühl bringt eigentlichen Schmerz. Wie sehr könnte man also die Empfänglichkeit des Geistes für schmerzliche Eindrücke seiner materiellen Umgebung gesteigert denken, wenn nicht nur diese Empfindlichkeit des Gefühlsinnes vergrößert würde, sondern zugleich die höheren Sinne zu einer eigentlichen Schmerzempfindung nach ihrer Art befähigt würden. Schwache Anklänge solch' einer Erscheinung finden sich bei gewissen Nervenleiden vor. Wie also der Körper dem Geiste den Schmerz vermittelt, so dient er auch anderer-

seits wieder zu des Geistes Verhüllung gegen schmerzliche Eindrücke der Außenwelt, die ihm erspart werden, weil der Körper sie zu vermitteln nicht befähigt ist. Der Taubstumme empfindet das Unangenehme disharmonischer und widerlicher Töne nicht. Der Geruchlose ist vor vielem Unangenehmen geschützt. Ja, wenn es unserer Kunst gelänge, beim Chloroformiren Bewegung und Bewußtsein, sowie die Thätigkeit der höhern Sinne völlig wach zu erhalten, während dabei bloß die Gefühlsempfindung in ihrem Durchdringen zum Geiste künstlich abgebrochen würde, so hätten wir das Geheimniß erfunden, uns vor dem Schmerz zu schützen.

Das Gesagte erinnert uns daran, daß die vom Körper abgeschiedene Seele nicht nur ihre ganze Schmerzfähigkeit als ihr eigentliches Eigenthum in sich behalten wird, sondern daß sogar die Seele unverhüllt durch den Körper noch viel größeren und zahlreicheren Conflicten mit der materiellen Umgebung ausgesetzt sein könnte. Wir dürfen nur fragen: wie steht der abgeschiedene Geist des Verdammten, nun körperlos und unverhüllt, in seiner neuen Lage allen möglichen Einflüssen der materiellen Umgebung gegenüber? Offenbar hat dieser Geist seine ganze Empfindungsfähigkeit für den Schmerz behalten und es ist zugleich die ganze Möglichkeit weggefallen, diese Empfindung zu hindern oder zu schwächen. Im irdischen Leben bestand ja nur die Schmerzverhinderung in Unfähigkeit oder Störung der körperlichen Sinneswerkzeuge, nicht in Störung des Geistes unmittelbar. Wo also jetzt der Geist allein und ohne Hülle dem Einflusse der übrigen Dinge gegenüber steht, kann er nur ihren ganzen und vollen Eindruck empfinden, so weit dieser vorhanden ist. Wird nun für den Verdammten dieser Eindruck noch ein angenehmer sein können? Es ist klar, daß die materiellen Dinge nur insofern auf den Geist angenehm einwirken können, als sie wahre Vorzüge in sich tragen und diese zu äußern vermögen. Alles aber, was an den Dingen wahrer Vorzug ist, kann dieses nur insoweit sein, als es eben der Abglanz der Herrlichkeit des Schöpfers in den Dingen ist. Der mit Gott in voller Liebe ewig verbundene Geist wird also bei dieser vollen und wahren Anschauung der materiellen Dinge durch seine eigene Vereinigung mit Gott und durch die Gewalt seiner Liebe zu Gott immer nur neue Seiten des Genusses seiner Freude an Gottes Herrlichkeit finden. Die göttliche Liebe macht ihm Alles zum göttlich süßen Genusse, was ihm das Gepräge der Herrlichkeit Gottes in tausendfacher nie geahnter Weise nun offenbart und aufdrängt. So wird dem Seligen

Alles in der Schöpfung zu Seligkeit. Es gibt dort für ihn eine Freude des Sinnes, für die der höchste Genuß alles angenehmen Eindruckes der materiellen Dinge auf Erden nur eine schwache Ahnung gewährt.

Dasselbe Verhältniß wird sich nun in umgekehrter Weise bei dem Verdammten ergeben müssen. Sein Gott widerstrebender Geist wird in Allem, wo er das Gepräge Gottes wahrnimmt, nur Schmerz empfinden. Die materiellen Dinge können daher mit all' ihrem Abglanze göttlicher Herrlichkeit, d. h. mit ihrem ganzen, uns auf Erden noch tausendfach verhüllten Dasein, nur durch Sinnesschmerz auf diesen Geist einwirken. Wenn auch die Dinge mit ihrer gleichen Herrlichkeit dem Seligen und dem Verdammten gegenüber ständen, so würde die verschiedene Seelenverfassung beider vollständig entgegengesetzte Eindrücke bewirken. Derselbe Sonnenglanz, der das gesunde Auge erfreut, schmerzt das entzündete. Allein wir dürfen nicht vergessen, daß wir keineswegs mit Sicherheit annehmen müssen, daß die Dinge nur gleiche Eigenthümlichkeiten für beide Geister äußern werden. In den materiellen Creaturen liegen ja neben ihren Vorzügen, durch die sie den Abglanz Gottes an sich tragen, auch die mit ihren Endlichkeiten verbundenen Unvollkommenheiten. Diese mögen sie nach Gottes Anordnung vor dem seligen Geiste verhüllen müssen, während sie dagegen dieselben nur dem Verdammten gegenüber völlig herauskehren sollen.

Wenn wir daher die Stellung des verworfenen Geistes gegenüber der ganzen materiellen Schöpfung aus diesem Gesichtspunkte betrachten, so kann sie ihm, der für die letzte Freude an dem Göttlichen unfähig geworden ist, nichts als die größte sinnliche Schmerzempfindung verursachen. Unter den sinnlichen Schmerzen auf Erden findet sich nur ein einziger Schmerz, und wir kennen ihn hier nur aus seltener Erfahrung, welcher der höchsten Höhe des Conflictes zwischen uns und der materiellen Umgebung angehört, und dieses ist der Feuerschmerz. Dieser Brandschmerz kann auf Erden nicht nur durch das gewöhnliche Feuer, sondern auch durch andere materielle Ursachen unserer Seele zur Empfindung gebracht werden. Wenn in eine Wunde eine ätzende Säure eingegossen wird, so entsteht für uns dieselbe Schmerzempfindung, wie beim Verbrennen durch das Feuer. Aehnliches ist bei Berührung durch Höllenstein der Fall. Beim Kalklöschen und bei andern chemischen Processen kann sich für uns ohne vorhandenes Feuer dennoch die schrecklichste Ursache des Brandschmerzes bilden. Wir sehen also, daß dieser Schmerz nicht gerade abhängig ist vom alleinigen Dasein des Feuers, wie wir

dasselbe auf Erden kennen. Dieser nämliche Schmerz ist vielmehr überall da für den Geist möglich, wo für ihn durch irgend eine Ursache der höchste Conflict mit der materiellen Umgebung eintritt. Dieser Conflict besteht aber ununterbrochen zwischen dem verdammten Geiste und allen ihn umgebenden materiellen Creaturen, soweit diese nur das Gepräge Gottes qualvoll für ihn an sich tragen. Für den verdammten Geist wird daher Alles, was ihn umgibt, zur Ursache des Feuerschmerzes. Der ganze Ort seines Daseins, — denn in irgend einer Art muß dieser Geist ja an Ort und Raum gebunden bleiben, — ist für ihn ein Ort des ewigen Feuers. Mag also was immer ihn dort materiell umgeben und berühren, es würde für ihn zum ewigen Feuer werden, weil es ihm nur die höchste Qual bereiten kann, während es die Gott verbundenen Geister nicht schmerzlich berühren würde.

Das Maß des Unglückes wird für die Verdammten einestheils als ein verschiedenes erscheinen, nach der Verschiedenheit der Größe ihres Widerstrebens gegen Gott und alles Göttliche in der Schöpfung. Anderntheils kann auch ein Unterschied darin liegen, daß sie von einem größern oder geringern Theile der unglückbringenden Umgebung berührt werden. Das Erstere kann den innern Grund ihres Schmerzes, ihre eigene Empfänglichkeit dafür vermehren oder vermindern, das Andere den äußern Grund.

Die bisherige Darstellung wird jedenfalls hinreichen, jene Bemerkung des Gegners zu entkräften, daß in unserem Glauben an jenseitige Pein des Sinnes ein Widerspruch liege, „weil ein Geist als immaterielles Wesen nicht brennen könne.“ Freilich kann der Geist nicht brennen, wie irdische Stoffe, und nicht verbrennen. Aber man hätte schon darum hier an ein solches Brennen nicht denken dürfen, da der angegriffene Glaube ja von einem ewigen Brennen, mithin durchaus nicht von etwas redet, was mit dem materiellen Brennen oder besser Verbrennen irdischer Stoffe vergleichbar ist, wo ja nothwendig das Brennen endigen muß und nicht ewig sein kann. Nur von der Strafe, also nur von der Qual des Geistes ist hier die Rede, und diese ist ausdrücklich als ewige Brandqual bezeichnet. Den Proceß jenes Brennens, der allen irdischen Erfahrungen seiner Natur nach fernstehen muß, beschreibt die Offenbarung nicht in seinen höhern Eigenthümlichkeiten. Dasjenige nur hebt sie dabei hervor, was für uns hier auf Erden zu wissen die Hauptsache ist, nämlich die Qual, während die

Natur jenes Strafmittels unserer jetzigen Anschauung nur unvollkommen beschrieben werden könnte.

Jenes fremdartige Mittel dieser Strafqual ist daher ebenfalls ausdrücklich als ein ewiges genannt. Es wird also nothwendig ein Feuer ganz anderer Art sein müssen, als unser irdisches Feuer aus verbrennenden Stoffen, denn dieses könnte ja nicht ewig sein. Von welcher Art dieß ewige Feuer ist, welcher Theil der materiellen Schöpfung die schmerzerregende Umgebung der Verdammten bildet, ob dieses materielle Strafmittel, dieses Feuer, das nicht erlischt und doch mit ewiger Finsterniß verbunden ist, mit irgend einer Erscheinung aus unserer irdischen Umgebung substanziell verwandt ist, wo ferner der Strafort der Verdammten im Weltall sich befindet, das Alles und manche ähnliche Fragen beantwortet uns die Offenbarung nicht.

Aber sind wir bei unserer Erklärung nicht vielleicht dem Glauben zu nahe getreten? Könnte es nicht scheinen, als ob wir das in der Bibel so scharf ausgesprochene Feuer der Hölle wegerklärt hätten? — Allein bei genauerer Beachtung dessen, was wir gesagt haben, wird der Unterschied, den wir zwischen der Qual des Feuers für den Geist und der irdischen Gestalt des Feuers herausgehoben haben, als durchaus berechtigt erscheinen. Wir widersprechen daher nicht im Mindesten der hl. Schrift und billigen durchaus nicht irgend einen Versuch die Worte der Schrift vom Feuer der Hölle als etwas bloß Allegorisches auffassen zu wollen. Nein, durchaus die eigentliche Feuerqual muß als Art des ewigen Unglückes der verdammten Geister und als eigentliche Pein des Sinnes festgehalten werden. Daß aber die Schrift jedenfalls nicht die irdische Gestalt des Feuers, sondern ein anderes höheres Feuer, eine andere nur denselben Schmerz veranlassende Schöpfungseinrichtung für den Ort der Verdammten festgehalten wissen will, das geht schon aus dem Umstande hervor, daß dieses Feuer nicht vergeht und zweitens nicht leuchtet in ewiger Finsterniß. Der Ausdruck Feuer und Flamme wird in der hl. Schrift also für dieses, seiner Erscheinung nach auf Erden unbekannte Strafmittel gebraucht, weil es dem verworfenen Geiste dasselbe Schmerzgefühl bereitet, wie auf Erden Feuer und Flamme.

Wir fügen nur noch die Thatsache hinzu, daß in den irdischen Strafen Gottes bereits eine starke Andeutung dafür liege, daß das ewige Unglück keineswegs bloß in Verlusten besteht, sondern auch Pein des Sinnes mit sich führt. Sehen wir ja auch in den bloß medicinellen Straffügungen Gottes auf Erden die Pein des Sinnes meist scharf und

schrecklich genug hervortreten. Was bedeuten denn die Schmerzen jener Krankheiten, die wir als unmittelbare Folgen sündhaften Lebens kennen? Was bedeuten überhaupt alle Schmerzen, die den menschlichen Körper, auch ohne uns bekannten Zusammenhang mit irgend einer Sünde in seiner Lebensweise, treffen können? Sind sie nicht alle gleichsam Spuren und Vorgeschmack des Zustandes, der als viel größeres Unglück dem Menschen droht, während das Leid der medicinellen Strafe den einzigen Versuch möglicher Abwendung dieses schrecklichen Endes bildet? Hier ist der Zusammenhang nicht zu verkennen. Nur um die drohende größte Sinnespein dem Menschen im Jenseits abzuhalten, konnte die göttliche Liebe, hier auf Erden, auch Sinnespein in die Reihe ihrer Mittel mit aufnehmen, wie sehr auch solch' eine Art von Liebeserweis an sich der Natur der Liebe ferne liegt.

Dann ist noch weiter hervorzuheben, daß sich bei der Annahme einer bloßen Pein des Verlustes für die Hölle, und also beim Läugnen der dortigen Pein des Sinnes, keine Gerechtigkeit in den Abstufungen der dortigen Strafen festhalten läßt. Der Allerverdammungswürdigste stünde dann in der Strafe dem Mindestverschuldeten nicht nur ungerechter Weise gleich, sondern er wäre gegen ihn im wesentlichen Vortheil. Waltete dort nämlich nur die Pein des Verlustes, so würde sich diese gerade bei dem Allerverworfensten am wenigsten drückend erweisen, ja kaum vorhanden sein. Was liegt einem Gott förmlich hassenden Geiste, in seinem Hasse und Stolze, am bloßen Verluste Gottes und seiner Liebe; hat er ja durchaus kein Verlangen nach diesen Gütern in sich, während der Mindestschuldige, der der Rettung am nächsten stand, diese Sehnsucht nach Gott noch in lebhaftem Grade in sich trägt, und diesem also die Pein des Verlustes zur größten Qual wird. Nur die Pein des Sinnes in ihrer unzähligen Abstufung läßt hier in richtigem Maße Gerechtigkeit eintreten. Ueberhaupt ist ja für einen verkommenen egoistischen Geist, der jede edlere Anhänglichkeit an das, was außer ihm ist, in sich verdorben hat, nur noch eine einzige Art von Strafe anwendbar, nämlich eigentlicher Sinnesschmerz. Sehen wir ja schon auf Erden bei empfindungslosen und abgestumpften Geistern die hinreichende Probe davon.

Zum Schlusse weisen wir noch für die richtige Auffassung des ganzen Verhältnisses darauf hin, daß die christliche Theologie nicht nur sehr verschiedene Stufen der Pein des Sinnes annimmt, sondern auch noch einen Unterschied zwischen der einfachen Verwerfung und den

positiven Strafen der Verdammniß zuläßt. Mithin ist nicht allen Verlorenen die eigentliche Höllenqual des Feuers, wie sie nach der Schrift „dem Teufel und seinem Anhange bereitet ist", als ewiges Schicksal zugewiesen. Die Pein des Sinnes begleitet also nach dieser Annahme nicht bei allen ewig unglücklichen Geistern das jedenfalls für Alle vorhandene Unglück des Verlustes. Wenn wir auch den großen Dante nicht mit den Gebilden seiner ungeheuren Phantasie völlig in die Reihe der Theologen hineinsetzen dürfen, wo er uns die Leiden der Hölle poetisch ausmalt, so liegt doch seinen bewunderungswürdigen Bildern überall die genaue Kenntniß und Beachtung der großen Lehrsysteme nicht nur des Mittelalters, sondern auch der alten Kirchenväter deutlich zu Grunde. Wir dürfen also den Zustand, in dem uns sein Virgil erscheint, und den Dante überhaupt für die edler gesinnten Männer des heidnischen Alterthums annimmt, nicht mit der Qual des Feuers und der jenseitigen Pein des Sinnes verwechseln. Wir erinnern hier zugleich an das, was als geachtete Schulmeinung von manchem großen Theologen über den schmerzlosen Verwerfungszustand der ohne Taufe sterbenden Kinder angenommen wird. Diese Bemerkung wird nicht unnöthig sein gegenüber manchen in Umlauf gekommenen unüberlegten Uebertreibungen dessen, was der Glaube lehrt. Wenn es irgendwo nothwendig ist, jede Verminderung der positiven Glaubenssätze unserer Offenbarung zu vermeiden, so ist dieses freilich gewiß bei der Lehre von den ewigen Strafen der Fall, weil, wie wir oben nachwiesen, hier die Folgen von Läugnen und Annehmen, am allermeisten in ihrer verhängnißschweren Verschiedenheit sich uns aufdrängen. Aber bei allem dem bleibt es eben so sehr Pflicht der vernünftigen Lehrdarstellung, Uebertreibungen als unberechtigt zu kennzeichnen und abzuweisen.

## §. 74.

## Nichtigkeit eines rationalistischen Christenthums. Nothwendigkeit positiver Offenbarung.

Uebersicht des bisher Besprochenen. — Kann die Vernunft mit dem Bisherigen ihre Untersuchungen nicht abschließen? — Vorschläge des Rationalismus zu einer solchen Beschränkung. — Seine Ansichten über Vereinbarung zwischen Philosophie und Religion. — Aufgeben des Offenbarungscharakters. — Rationalistisches Christenthum. — Die Frage nach Vergebung der Sünden. — Kann sich die Verzeihung der Sünden von selbst verstehen? — Widerspruch in der Annahme einer nothwendigen Barmherzigkeit. — Bedingungen der Vergebung. — Natur der Bekehrung.

— Nothwendigkeit positiver Offenbarung, wenn wir Sündenvergebung zu hoffen haben. — Unterschied zwischen Religion und Philosophie.

Uebersehen wir nun die ganze Reihe des Besprochenen, so haben wir darin gerade all' jene Fragen zusammen, in welchen überhaupt die natürliche Forschung jemals berechtigt sein kann, in der Antwort mit der Offenbarung zu concurriren. Bis hierhin wird sich also der ganze Boden vor unserem Blicke ausbreiten, auf welchem überhaupt wissenschaftliche Begründung des Unglaubens dadurch versucht werden kann, daß man die Philosophie in den Kampf bringt. Die weitern wissenschaftlichen Angriffe werden sich mehr auf den Boden der Geschichte stellen. Der Reihe nach besprachen wir das Dasein, die Immaterialität und Substanzialität der menschlichen Seele, indem wir hier den Glauben gegen den niedrigsten Angriff, gegen den Materialismus, vertheidigten. Durch das Bewußtsein des Geistes gingen wir dann zur Besprechung des Unendlichen über, indem wir vom Dasein Gottes den Atheismus bekämpfend redeten. Hierauf folgte die Lehre von der Seinsweise uud den einzelnen Vollkommenheiten des Unendlichen, und zwar gegenübergestellt dem Pantheismus, der bereits früher bei Gelegenheit der Beweise vom Dasein Gottes ausführlich angegriffen wurde. Weiterhin gingen wir dann zur Betrachtung des Endlichen über, indem wir das Factum der Schöpfung im Hinblicke auf Pantheismus, Emanationslehre und griechische Verirrungen festhielten. Dann wandten wir uns zur Schöpfung des Menschen im Besondern, um erleuchtet durch die richtige Kenntniß des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung hier erst die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auszuführen, und so die im Eingange begonnene Lehre von der Seele zu vollenden. Die Einwendungen des Naturalismus waren hier zum Theile zu widerlegen, während wir demselben weiter begegneten in der folgenden Abtheilung, wo wir die göttliche Weltregierung dem Naturalismus und Deismus gegenüber besprachen. Hier boten sich uns zwei Abtheilungen dar. Die erste enthielt die Lehre von der Vorsehung, und zeigte das Verhältniß der göttlichen Herrschaft gegenüber allen äußern Ereignissen im Kreise der Schöpfung. Die zweite enthielt die Lehre von der ewigen Vergeltung, wo sich das Verhältniß der göttlichen Herrschaft gegenüber der innern Freiheit des geschaffenen Geistes herausstellte.

Hiermit sind wir am Schlusse derjenigen Wahrheiten angekommen, bei welchen die Vernunft überhaupt ein selbstständiges Eindringen in das

Uebersinnliche wagen kann. All' diese Wahrheiten fanden sich nach unserer obigen Darstellung, dem Hauptkerne nach, vollständig eingeschlossen in der sichern Thatsache, daß der Mensch als Mensch ein Gewissen hat. Diese natürliche Gottesoffenbarung im menschlichen Geiste hat daher auch die andere Thatsache herbeigeführt, daß wir mannichfache Kenntniß und Anerkennung gerade dieser sämmtlichen Wahrheiten im Glauben aller Völker wiederfinden, sobald wir nur den Kern und die Grundidee ihres Glaubens von fabelhaften und der Sünde entsprungenen Entstellungen zu reinigen uns bemühen. Die rationelle Vertheidigung dieser Urwahrheiten gegen die mannigfachen Verirrungen mißbrauchter Wissenschaft bildete die ausführliche Aufgabe unserer bisherigen Arbeit.

Nun begegnet uns weiterhin ganz natürlich die Frage: genügt denn dieser Reichthum religiöser Kenntniß den Bedürfnissen des Menschengeistes nicht? Wozu noch weitere Behauptungen des Glaubens im Bereiche übersinnlicher Dinge, wenn es insbesondere der fortgeschrittenen Aufklärung der Vernunft immer vollkommener gelungen ist, frühere Verirrungen zu überwinden? Zugegeben, daß das Christenthum in den bisher besprochenen Punkten wirklich das Richtige schon lange gelehrt hat, ehe unsere Wissenschaft hierin von manchem bisherigen Irrwege abgegangen ist; wozu dann aber noch Weiteres? Wäre es nicht ein wünschenswerther und schöner Friede zwischen Religion und Wissenschaft nach so vielen traurigen Kämpfen, wenn sich beide mit diesen bisherigen nun beiderseits zugegebenen Resultaten begnügten? Sollte die Religion in der That sich etwas vergeben, wenn sie weitere Streitigkeiten dadurch einstellte, daß sie von ihrer stolzen Rangstufe einer übernatürlichen geschichtlichen Gottesoffenbarung zu dem mehr bescheidenen, aber auch mehr sicheren und anerkennbaren Standpunkte der höchsten natürlichen Geistesentwicklung des Menschengeschlechtes herabstiege? Würde nicht auf diese Weise eine segensvolle Eintracht und Geistesruhe unter den Menschen sich ergeben, wenn die Wissenschaft die so gestellte ganze Religion anerkännte und vertheidigte, während die Religion sich ihrerseits nur als höchstes Product der Wissenschaft ausgäbe, so daß eins das andere gebührend ehrte? Was über den geschichtlichen Ursprung des christlichen Glaubens dann weiterhin zu sagen wäre, würde sich auch auf dieser Stufe der vernünftigen Läuterung dieses Glaubens nicht mehr zum Gegenstande giftiger Streitigkeiten gestalten. Die Verdienste des Stifters dieser höchsten, allein wahren natürlichen Religion und Philosophie

würden dann von Allen anerkannt werden. Gleichgültig bliebe dabei, ob der Eine in seiner dankbaren Verehrung für die Person dieses Stifters viel weiter ginge, als der Andere, und das Göttliche in ihm in seiner Begeisterung viel schärfer heraushöbe. Alle Menschen würden alsdann schon durch ihre Vernunft Christen sein und die practische Uebung des Christenthums, die doch unbestritten die Hauptsache bildet, würde in allgemeiner Nächstenliebe fern von Glaubensverfolgung das ganze Menschengeschlecht beglücken.

Diese oft mit vieler Beredtsamkeit empfohlenen Vorschläge des modernen „Rationalismus" haben wir nun genauer zu prüfen. Wir unterscheiden hier den Rationalismus von allen früher besprochenen Oppositionen gegen unsern Glauben, obwohl dieser Name vielfach unbestimmt für alle Arten von Unglauben gebraucht zu werden pflegt und mitunter sogar die Behauptungen baarer Unvernunft zu bezeichnen gezwungen wird. Wir unterscheiden den eigentlichen Rationalisten nicht nur vom Materialisten, sondern vor Allem vom modernen Pantheisten. Wir verstehen alsdann unter dem Rationalisten denjenigen, der das Christenthum nur als die von der göttlichen Vorsehung gefügte Erkenntniß der wahren Philosophie anerkennen will, der daher, wenn er consequent ist, in allen bisher besprochenen Punkten mit uns philosophisch übereinstimmen muß. Nur den Charakter übernatürlicher historischer Gottesoffenbarung und Alles, was hiermit weiter zusammenhängt, spricht der Rationalist dem Christenthum ab, während er sich immerhin „Christ" nennt, und von der „göttlichen Lehre" und dem „göttlichen Stifter" des Christenthums redet, freilich beinahe in demselben Sinne, wie Manche vom „göttlichen Plato" sprechen.

Untersuchen wir nun den Werth dieses rationalistischen Christenthums genauer, so finden wir, daß dasselbe die allerwichtigste religiöse Frage verkennt, ja wir dürfen sagen, daß es meist von ihr keine Ahnung hat. Wenn wir alle bisher besprochenen religiösen Wahrheiten zusammennehmen, so geben uns dieselben eigentlich keine Antwort auf diese wichtigste Frage für uns arme Menschen. Sobald wir nämlich ernstlich an die Ewigkeit denken, wird uns nichts so dringend erscheinen, als die eine Frage: können wir über die Verzeihung unserer Sünden Gewißheit haben? — Wir Alle wissen recht gut, daß wir oft gesündiget haben. Wollte auch ein Mensch bei rationalistischer Anschauung noch lange nicht Alles für Sünde gelten lassen, was das Christenthum für Sünde erklärt, jedenfalls wird er doch zugeben müssen, daß er

Manches gethan hat, was, auch im Lichte seiner eigenen Grundsätze betrachtet, ihm von seinem Gewissen entschieden als Sünde vorgehalten wird. Wo ist nun für ihn Hülfe zu finden, nachdem er diese Thatsache nun einmal nicht mehr ungeschehen machen kann? Sein eigenes Gewissen sagt ihm nur, daß er sich einst verantworten muß. Gott wird mit allwissender Gerechtigkeit richten und keinen Fehltritt vergessen oder übergehen. Von einer Verzeihung und von göttlicher Erbarmung sagt uns das Gewissen nichts und die ganze Natur schweigt, wenn wir auf diese Frage eine Antwort begehren. Und doch ist es sonnenklar, daß nichts für uns wichtiger erscheint, als Befriedigung in diesem Punkte. Wenn wir auch immerhin sagen können, Erbarmen und Verzeihen ist ja ein Geistesvorzug beim Menschen, also wird es auch Gott schmücken müssen, so wäre uns dadurch höchstens eine Wahrscheinlichkeit angedeutet, die indessen in einer so gefahrvollen Lage nicht beruhigen könnte, zumal da Gottes Stellung seinen sündigen Geschöpfen gegenüber eine ganz andere sein wird, als die Stellung des Menschen gegen den Beleidiger, der ja seines Gleichen ist, und von Gott seine Strafe zu gewärtigen hat.

Viele meinen indeß, die Sache mache sich ja ganz leicht. Es gehöre ja zu den Eigenschaften Gottes, daß der Herr unendlich barmherzig sei, mithin verstehe sich ganz von selbst, daß Gott unsere Sünden verzeihen werde. Was ist nun auf diese Auslegung zu sagen? Wir antworten: bei Gott kann sich die Verzeihung der Sünde nicht im Geringsten von selbst verstehen und seine Barmherzigkeit hat durchaus ihre Grenzen und ist nicht unendlich. Wir haben bereits früher (§. 4) diesen Punkt berührt und müssen ihn hier noch schärfer herausheben. —

Wenn sich die Verzeihung der Sünde durch die göttliche Barmherzigkeit von selbst verstände, so hieße das doch mit andern Worten: Gott müsse durchaus die Sünden verzeihen, weil er nichts anders als unendlich barmherzig sein könne. Er könne ebenso wenig jemals seine Barmherzigkeit bei Seite setzen, wie seine Allwissenheit und Allmacht; denn dieselbe gehöre ja gerade wie jene zum Wesen seiner Vollkommenheit. — Hier liegt der Irrthum; wenn dieses nämlich der Fall wäre, so hörte in der That die Sünde auf, ein Uebel zu sein; denn ein Uebel, das seine nothwendige Heilung immer im Gefolge hat, wäre wohl kaum mehr ein Uebel zu nennen. — Hat ein Mensch Appetit und steht ihm dabei hinreichende Nahrung zu Gebote, so ist solch' ein Hunger

nicht im Geringsten ein Uebel, er stillt sich sogleich und ist uns erwünscht. Schlägt man mit der Hand in's Wasser hinein, so schadet dieser Schlag dem Wasser nicht; denn wie man die Hand zurückzieht, gleicht sich diese vom Schlage entstehende Oeffnung in der Wasserfläche ganz von selbst wieder aus. Gerade so wäre es mit dem Schaden der Sünde. Versteht sich dabei die göttliche Verzeihung von selbst, muß Gott das Vergehen verzeihen, so schadet ja in der That keine Sünde mehr; sie ist nur wie ein Loch in's Wasser geschlagen, die Barmherzigkeit kommt nach und gleicht Alles wieder aus. Ist die Sünde aber kein Uebel mehr, so ist sie zugleich keine Sünde mehr; denn sie ist nur eine Sünde, weil sie das wahre und größte Uebel in der Welt ist. Wenn aber die Sünde keine Sünde mehr wäre, so hörte auch die Barmherzigkeit auf, Barmherzigkeit zu sein; denn sie ist dieses ja nur um der vorhandenen Sünde willen. Wir sehen also, wie die Behauptung einer nothwendigen Barmherzigkeit einen Widerspruch in sich enthält, und zuletzt den Begriff der Barmherzigkeit selber vernichtet.

Nie kann also die Barmherzigkeit als etwas Nothwendiges betrachtet werden und daher kann sich die Sündenvergebung nie von selbst verstehen. Wenn aber die Barmherzigkeit nicht als nothwendig erscheinen darf, so können wir sie auch nicht als zu den absoluten Eigenschaften Gottes gehörend betrachten wollen. All' diese absoluten Eigenschaften Gottes erscheinen ihrer Natur nach immer als nothwendig. Gott muß immer allmächtig sein, er muß immer allwissend, allweise, allgegenwärtig sein. Er muß überall als Herr erscheinen, aber er muß durchaus nicht die Sünden verzeihen. Wir haben die Barmherzigkeit nur in sofern zu den Eigenschaften Gottes zu rechnen, als im Wesen der Gottheit die Macht und die Freiheit liegen muß, Sünden vergeben zu können, und als der Herr in seiner freien Güte zum Verzeihen geneigt ist. Allein die Verzeihung selbst bleibt immerhin nur ein Act des freien göttlichen Willens, keineswegs eine Nothwendigkeit der göttlichen Natur. Gott muß nicht Alles verzeihen, sowie er Alles wissen muß, mithin wird seine Barmherzigkeit immerhin Grenzen haben, in denen allein sie eintreten wird; mit andern Worten: sie hat ihre wesentlichen Bedingungen.

Man wird uns nun antworten: das ist freilich zuzugeben, Gott kann nicht überall barmherzig verzeihen. Es gibt allerdings dafür eine nothwendige Bedingung, aber diese ist ganz natürlich nur des Menschen Bekehrung. Wenn wir uns bekehren, wird Gott barmherzig sein

und verzeihen müssen. — Wir fragen: läßt sich diese Behauptung annehmen? Um dieses zu prüfen, müssen wir die Natur der Bekehrung betrachten.

Eine jede Sünde ist Gott gegenüber eine Feindschaftserklärung. Mit der Sündenthat beginnt diese Feindschaft, dauert aber nach der That stillschweigend fort. — Wenn uns ein Mensch schwer beleidigt hat, so mag er zwar weiterhin uns nichts mehr zu leide thun, aber trotzdem in seiner Feindschaft gegen uns beharren. Begegnet er uns, ohne uns zu grüßen und anzusehen, so wissen wir hieraus, daß er immer noch die Feindschaft fortsetzen will. Sehen wir ihn zufälligerweise lange Zeit hindurch nicht, so können wir nicht wissen, ob er seinen feindlichen Sinn inzwischen geändert hat und nur die Begegnung kann uns darüber belehren. Aehnlich verhält sich der Sünder Gott gegenüber. Wenn der Mensch nach seiner sündhaften That gleichgültig gegen die geschehene Beleidigung Gottes fortlebt, so setzt er stillschweigend seine Feindschaft gegen den Herrn fort, und er erklärt dieses vor dem Allwissenden in jedem Augenblicke seines unbußfertigen Beharrens, auch ohne neue Beleidigung Gottes; sieht ja der Allwissende fortwährend jenen gleichgültigen Sinn. — Jede Sünde hat also eine traurige Fortdauer hinter sich, in welcher sie als Beleidigung Gottes eigentlich immerfort wächst. — Dieser Zustand beendigt sich erst, wenn der Sünder aufhört, gegen die von ihm verübte Beleidigung Gottes gleichgültig zu sein, d. h. wenn es ihm in der That und von Herzen leid ist, Gott beleidigt zu haben, wenn er mit allem Ernste und Eifer darnach verlangt und strebt, mit dem Herrn zur Wiederaussöhnung zu gelangen. Die Fortsetzung der Sünde als feindliches Widerstreben gegen Gott beendigt sich also erst durch diese reumüthige und wahre Gesinnungsänderung, d. h. durch die „Bekehrung“.

Welche Bedeutung hat also nun die Bekehrung? Sie ist offenbar nichts mehr als die bloße Beendigung der Fortsetzung der Sünde, nicht im Geringsten aber ein Aufheben oder Wiedergutmachen einer begangenen und bis dahin fortgesetzten Beleidigung Gottes. — Wenn wir irgendwo dem weiteren Fortgehen eines Brandes endlich gesteuert sehen, so ist hiermit der geschehene Schaden noch lange nicht geheilt. — So ungefähr verhält sich die Bekehrung, sie endigt nur den Fortgang des Uebels, vermag aber nichts vom Geschehenen gut zu machen. Wir sehen, daß die Bekehrung allerdings wohl als eine naturgemäße Bedingung der göttlichen Verzeihung erscheint, dieses ist aber nur in sofern

der Fall, als der Mensch, so lange er sich nicht bekehrt, durchaus jede Versöhnung mit Gott durch sein eigenes fortgesetztes Widerstreben unmöglich macht. Er will nicht die Versöhnung und stößt sie in gleichgültigem Beharren stillschweigend von sich. — Allein auch die allerbeste Bekehrung kann an sich Gott nicht zwingen, die geschehene Sünde zu vergeben; denn nicht der Beleidiger, sondern der Beleidigte hat allein das Recht, die Bedingungen der Versöhnung aufzustellen.

Es gibt also durchaus kein Mittel und keine Bedingung, durch deren Erfüllung der geschaffene Geist seinerseits im Stande wäre, seinen Herrn zur Vergebung zu zwingen. Nur Gott allein hat die Bedingungen der Vergebung aufzustellen, der Mensch hat nur die traurige Macht, das Eintreten der Verzeihung zu verhindern. Wohl wird der Herr hierbei nur solche Bedingungen wählen, die auch an sich naturgemäß den obwaltenden Verhältnissen entsprechen. Allein immerhin macht nur sein Herrscherwille sie zu geltenden Bedingungen, nicht aber ihre anderweitige Naturgemäßheit.

In keiner Weise erscheint daher das Eintreten der Barmherzigkeit Gottes und die Verzeihung der Sünde als etwas Nothwendiges und sich von selbst Verstehendes, auch nicht einmal bei der gründlichsten Bekehrung. Ob daher Gott uns barmherzig sein will oder nicht und unter welchen Bedingungen er zur Vergebung der Sünden bereit ist, das kann uns weder die Natur außer uns, noch Gottes natürliche Offenbarung in uns sagen. Es ist dieses ja ein völlig freier Willensact Gottes, der sich an ein Ereigniß anknüpft, welches ebenfalls durchaus nicht nothwendig und ordnungsmäßig war, nämlich an des Menschen Sünde. Die natürliche Offenbarung Gottes in der Schöpfung und im Menschengeiste kann uns nur von solchen übersinnlichen Wahrheiten Spuren zeigen, die entweder in der nothwendigen Wesenheit Gottes liegen oder wenigstens nur mit der von der Sünde nicht gestörten Schöpfungsordnung zusammenhängen. Nie kann uns daher die natürliche Offenbarung Aufschlüsse über weitere Willensacte Gottes geben, die erst zum Heilen des vom freien Willen des Menschen ordnungswidrig veranlaßten Mißverhältnisses dienen sollen. Weder die Natur Gottes, noch die Ordnung der Schöpfung zeigen hiervon Spuren, die uns dem bevorstehenden Gericht gegenüber hinreichend beruhigen könnten.

Hier haben wir den Punkt vor uns, auf welchem das Bedürfniß einer übernatürlichen Offenbarung für den Menschen am klarsten hervortritt. Ohne übernatürliche positive, mitten in die Geschichte

der Sünde auf Erden historisch hineintretende Erklärung Gottes, weiß der arme Sünder nichts, was ihm die tröstliche Hoffnung auf Vergebung zuführen könnte; er weiß nur, daß Gott nicht verzeihen muß; er weiß ferner, daß eine etwaige Verzeihung nur unter bestimmten ihm unbekannten Bedingungen eintreten wird. — Wohl könnte anfangs die Hoffnung trösten: Gott werde wohl jenseits barmherzig verzeihen, auch ohne gerade dem Menschen dieß im Voraus zu offenbaren. Allein auch diese Hoffnung zerstört sich völlig, wenn wir an jene Bedingungen denken. Bleiben diese uns unbekannt, wie können wir sie dann erfüllen? Offenbart uns also Gott nicht seine Bedingungen barmherziger Vergebung, so muß dieser Umstand des göttlichen Schweigens uns durchaus fürchten lassen, daß der Herr sich unserer nicht erbarmen will. Wir müßten ja erwarten, daß, wenn er uns zu verzeihen beabsichtigte, seine Barmherzigkeit gerade damit den Anfang machen würde, daß sie sich deutlich ankündigte, um uns der zur Verzweiflung treibenden Ungewißheit zu entreißen. Wir müßten erwarten, daß uns jene wichtigen Bedingungen offenbar würden, damit wir sie zur Erlangung der Vergebung erfüllen könnten. Ist es ja gar zu wahrscheinlich, daß unter den etwaigen Bedingungen der Vergebung auch solche sein werden, die wir durchaus persönlich zu erfüllen haben. Wie schrecklich wäre da Gottes Schweigen!

Also schon dieser eine Umstand allein: daß wir gesündigt haben und nun der göttlichen Erbarmung bedürfen, macht für uns eine geschichtliche Gottesoffenbarung nöthig. Ohne sie könnte der Sünder nur verzweifeln. Was nützt uns alle Kenntniß vom Wesen der Gottheit, was nützt uns unser Wissen von unserer Würde und Unsterblichkeit? Was hilft es uns, daß die Natur die Größe und Weisheit unseres Herrn so gewaltig vor die Augen stellt, und daß unser Geist Gottes allwissende Vorsehung und Vergeltung begreift? Je mehr wir von all' dieser Größe erkennen, desto mehr treibt sie uns zu Schrecken und Verzweiflung, denn es ist ja nur die furchtbare Größe unseres Richters, die wir in all' dem sehen. Hätten wir also vom großen Unbekannten, den die Natur uns offenbart und fürchten läßt, keine directe Antwort auf die Frage: ob er uns unsere Sünden verzeihe, so würde jeder Gedanke an Gott und Unsterblichkeit für uns nichts als Schrecken und Entsetzen bringen können.

Der Rationalist hat also wohl sehr unrecht, wenn er annimmt, daß mit jener natürlichen Gottesoffenbarung alle Bedürfnisse der Seele be-

friedigt wären. Mag er immerhin, **was freilich in der That durchaus nicht anzunehmen ist**, die Wahrheiten jener natürlichen Offenbarung in der vollen Reinheit so anerkennen, wie nur das Christenthum dieselbe uns mittheilt, sie alle helfen ihm nicht zur Antwort auf die wichtigste Frage seiner Seele. Aber eben diese Frage scheint ihm, trotz ihres ungeheuren Gewichtes und ihrem greifbaren Naheliegen, nicht in den Sinn gekommen zu sein. Er hat über den Unterschied zwischen Philosophie und Religion nur einseitig nachgedacht und darum irrthümlich beiden die Gleichheit der Aufgabe zugemuthet. Hier ist der Punkt, wo beide sich scheiden. Die Religion fragt vor Allem nach Vergebung der Sünde, die Philosophie nur nach wissenschaftlicher Aufklärung des Geistes. Die Philosophie kann also die Aufgabe der Religion nicht übernehmen und die Religion ebenso wenig als bloßer Gegenstand vornehmer Unterhaltung und wissenschaftlicher Geistesthätigkeit auftreten. Religion und Philosophie widersprechen einander nicht im Geringsten, aber ihre Aufgabe, ihr Werth, ihre Herkunft und ihr Bereich sind verschieden. Beide verwechseln und vermengen heißt beide für den Gebrauch des Geistes verderben. In diesen Fehler verfällt der Rationalismus. Wir können daher einer Lehre den Charakter wissenschaftlicher Tüchtigkeit nicht zuerkennen, der die wichtigste Frage der Menschheit förmlich entgangen ist, oder die wenigstens den gewaltigen Inhalt und Tragweite dieser Frage völlig verkannt hat. Die Frage nach Gottes Barmherzigkeit und nach der Vergebung der Sünden überragt ja an Wichtigkeit und practischer Bedeutung Alles, was jemals die Philosophie erforschen mag. Nur was in dieser Frage Ruhe gibt, das behält seinen Werth für die Stunde des Todes und für die Ewigkeit.

Das bisher Gesagte kann an sich schon genügen, das unabweisliche Bedürfniß einer **übernatürlichen historischen** Gottesoffenbarung für das Menschengeschlecht zu beweisen. Nur durch eine solche Offenbarung erhält der Einzelne und die Menschheit die Antwort auf die Frage nach ihrem ganzen Schicksal. Das ist keine Frage der Wissenschaft mehr, die nur für den Gebildeten Interesse und Unterhaltung gewährt; das ist kein Stoff für platonische Gespräche und ciceronische Unterhaltung: das ist eine Frage für Leben und Tod, vor der der Weise und der Barbar mit gleichem Interesse und mit gleicher Seelenangst nach Entscheidung verlangen.

Man hat die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Gottesoffenbarung vielfach nur auf den Umstand zu gründen gesucht, daß der Mensch

überhaupt in den Fragen nach dem Uebersinnlichen ohne übernatürliche Mittheilung nicht sicher genug belehrt werden könnte. Man hat dabei auf das Heidenthum hingewiesen, in welchem die natürliche Gottesoffenbarung in der That so schmählich entstellt erscheint. Allerdings ist es richtig, daß all' jene Wahrheiten der natürlichen Erkenntniß erst durch die übernatürliche Offenbarung uns in ihrer Reinheit wiedergegeben worden sind, und freilich hat man Recht, wenn man auch dieses als Grund für unser Bedürfniß einer übernatürlichen Offenbarung geltend macht. Aber dieser Umstand bildet mehr eine zweite Aufgabe der übernatürlichen Offenbarung, die nur ihren vollen Werth hat in der Verbindung mit jener Erklärung über die Vergebung der Sünden. Der Rationalismus hat daher das Christenthum nur mißverstanden, wenn er demselben in Beziehung auf die Nothwendigkeit der geschichtlichen Offenbarung dadurch widerspricht, daß er behauptet, die Philosophie komme mit ihren Aufgaben auch ohne dieses zurecht. Nicht zunächst als Philosophen, sondern vor Allem als arme Sünder sehnen sich die Menschen nach einer Offenbarung Gottes, die nicht nur Belehrung, sondern positive Erlösung bringt. Wir haben unten weiterhin die positiven Behauptungen des Christenthums in diesem Punkte genauer anzusehen.

---

# Elftes Kapitel.

## Die christlichen Glaubensgeheimnisse.

### §. 75.

### Die Philosophie und die Geheimnißlehren.

Andeutungen über den Zusammenhang. — Rechtfertigung der Reihenfolge. — Drei Fragen, welche die Philosophie nicht vermeiden und auch nicht beantworten kann. Antwort auf dieselben in den Offenbarungsgeheimnissen der Dreieinigkeit, der Erbsünde und der Menschwerdung. — Angriffe auf diese Lehren des Christenthums.

Wenn uns der Schluß der bisher besprochenen Abtheilung religiöser Fragen zu einer Erwähnung des Offenbarungsbedürfnisses veranlaßte, so hatte dieses zunächst darin seinen Grund, daß an dieser Stelle noch

dem eigentlichen Rationalismus geantwortet werden mußte. Nachdem nämlich die tiefer gehenden Gegensätze, die unsern Glauben bekämpfen, bis dahin der Reihe nach vorgekommen waren, mußte diejenige Anfeindung zum Schlusse noch berührt werden, welche zwar allen frühern Gegnern gemeinschaftlich ist, jedoch nur für den sogenannten bloßen Rationalisten den specifischen Hauptunterschied gegenüber dem christlichen Glauben bildet. Was wir indessen hier über das Offenbarungsbedürfniß der Menschheit gesagt haben, das galt zugleich allen früher berührten Gegnern, während jedoch ihnen gegenüber vorerst jene tiefer liegenden Abweichungen von uns, die wir früher als ihre charakteristischen Behauptungen vorgeführt haben, die Hauptsache für unsere Erörterungen bildeten. Wir müssen zum Festhalten der Ordnung in unsern Besprechungen hier darauf hinweisen, daß nur der angeführte Umstand uns in diesem Zusammenhange auf diese vorläufige Berührung des Offenbarungsfactums führte; denn keineswegs ist nach unserer festgesetzten Ordnung hier schon der Ort, auf die vollständige Besprechung aller mit dem Offenbarungsfactum zusammenhängenden Fragen einzugehen. Die oben in den §§. 17 und 19 aufgestellte Anordnung unseres Stoffes weist uns für die Vertheidigung der Offenbarungsthatsache, denen gegenüber, welche dieselbe angreifen, eine andere Stelle weiter unten an. Nachdem nämlich das Geheimniß der Menschwerdung in seiner innern Bedeutung vorgeführt sein wird, knüpft sich hieran die Aufgabe der genauern Besprechung des Offenbarungsfactums und der Widerlegung dessen, was die Gegner unseres Glaubens diesem Ereigniß gegenüber in verschiedenen Gestalten eingewendet haben.

Nach unserm oben aufgestellten Plane haben wir nun zunächst uns zu der apologetischen Besprechung der drei großen Geheimnißlehren des Christenthums zu wenden, nämlich der Lehre von der heil. Dreifaltigkeit, von der Erbsünde und von der Menschwerdung. Man könnte die Vorführung dieser drei Punkte an der gegenwärtigen Stelle fremdartig und ungeeignet finden; gehören diese Lehren ja durchaus nur in das Innere der positiven Offenbarung, wo übrigens neben ihnen auch noch andere Geheimnißlehren vorkommen. Warum also gerade diese drei Geheimnisse, getrennt von den übrigen positiven Lehren, an dieser Stelle vorführen? Wir haben bereits im Eingange, wo wir den Plan unserer Arbeit aufstellten, die Rechtfertigung der von uns gewählten Reihenfolge angedeutet. Man darf dabei nicht vergessen, daß wir von Anfang an grundsätzlich den Standpunkt für

unsere Betrachtungen durchaus im Innern des Glaubens eingenommen haben und also den factischen Sachverhalt der gesammten christlichen Lehre als etwas völlig Bekanntes und ununterbrochen vor unsern Augen Stehendes zu behandeln angewiesen sind. Auch der Gegner unseres Glaubens ist mit diesem Sachverhalte der christlichen Lehre und mit ihren hervorstechenden Hauptpunkten nothwendigerweise bekannt, so daß wir ihn hierin nicht wie einen Heiden zu behandeln haben, dem man diesen Sachverhalt erst als etwas Neues mittheilen müßte. Mag auch der Gegner vielfach unrichtige Anschauungen von diesen christlichen Geheimnißlehren in ihren Einzelnheiten mitbringen, über welche wir ihn bei der Besprechung gelegentlich eines Bessern belehren müssen, jedenfalls aber weiß er genau genug, daß das Christenthum die Dreieinigkeit, die Erbsünde und die Menschwerdung als für ihn höchst anstößige Dogmen aufstellt. Es bleibt somit an sich gleich, ob wir früher oder später diese Lehren in der Reihe des zu Besprechenden vorführen, während wir, durch Nützlichkeitsrücksichten veranlaßt, denselben am passendsten die gegenwärtige Stelle anweisen können. Da wir nämlich überall von der Voraussetzung ausgegangen sind, auf die Verständigung mit philosophischen Gegnern des Christenthums hinarbeiten zu müssen, so wird es sich als ganz angemessen erweisen, an die bisherigen Erörterungen dessen, was zur Vertheidigung des Christenthums gegen philosophische Verirrungen zu sagen war, nun auch unmittelbar die Vertheidigung jener fremdartigen Antworten anzuschließen, welche das Christenthum, autorisirt durch göttliche Offenbarung, auf jene drei großen Fragen der Menschheit gibt, bei welchen alle Philosophie ihrerseits mit der Antwort in die größte Verlegenheit geräth, während sie doch das Bedürfniß der Frage nicht abweisen kann.

Wir haben oben bereits diese drei Fragen erwähnt. Bei der Ueberzeugung von der Zeitlichkeit und Zufälligkeit der Existenz des Universums, bei der Ueberzeugung von der völligen Freiheit des göttlichen Schöpfungsactes fragen wir nothwendigerweise nach der innern und wesentlichen Lebensthätigkeit der ewigen Gottheit, abgesehen vom Dasein des Weltalls und vom zeitlichen Walten der göttlichen Weltregierung, da ja die Unternehmung des Schöpfungsactes keineswegs zum ewigen Wesen der Gottheit gehört. So lange uns über diese innere Lebensthätigkeit der Gottheit zuverlässige Anhaltspunkte für unser Denken fehlen, besteht eine naheliegende Gefahr zur Verirrung in den Pantheismus in der Frage: was that denn Gott, ehe die Welt

war, und wie vollführt sich sein innerer Lebensproceß, wenn wir absehen von seinem Verhältnisse zur Schöpfung, deren Dasein ja nicht nothwendig ist? Müssen ja die wesentlichen Vollkommenheiten der Gottheit nicht nur als in der bloßen Potenz vorhanden, sondern durchaus als im Acte von Ewigkeit her thätig gedacht werden. Wie nahe liegt daher alsdann die Verirrung, das Dasein der Welt für nothwendig und mithin für ewig zu erklären, um gerade in der Welt das unentbehrliche Object der ewigen Acte der Macht, der Erkenntniß und der Glückseligkeit für die Gottheit zu finden. Mit dieser Verirrung würde man dem Pantheismus unausweichlich verfallen. Der denkende Christ findet nun hier den geeigneten Schutz gegen diese Gefahr dem Pantheismus zu verfallen durch diejenigen Andeutungen über den innern ewigen Lebensproceß der Gottheit, welche ihm die Offenbarungslehre durch seinen Glauben an die heil. Dreieinigkeit an die Hand gibt.

Eine ähnliche Gefahr findet sich für das bloß philosophische Nachdenken des Ungläubigen gegenüber der unabweislichen Frage nach dem Ursprunge des Uebels auf Erden. Schon im Alterthume hat das Dasein des Uebels in der Welt neben dem allmächtigen, weisen und gütigen Schöpfer und neben dessen specieller Vorsehung und Weltregierung nicht nur den Denkern als unerklärliches Geheimniß erscheinen müssen, sondern zur Verirrung in den Dualismus, in die Lehre von zwei sich entgegenstehenden Urwesen, einem guten und einem bösen Princip (Ormuzd und Ahriman) den traurigen Anlaß gegeben. Den christlichen Denker schützen vor solcher Verirrung jene Andeutungen, welche ihm sein Glaube in der Lehre von der Erbsünde als geoffenbarten Grund der physischen und moralischen Uebel bietet.

Die dritte Frage, die für uns in einem Geheimnisse der Offenbarung ihre Erledigung findet, ist von allen die wichtigste, nämlich die Frage nach einer Aussicht auf Gewißheit göttlicher Sündenvergebung. Wenn die beiden vorher berührten Fragen bei all' ihrer Wichtigkeit endlich vom Ungläubigen möglicherweise ganz abgewiesen werden könnten, weil sie ihm nur ein Bedürfniß seines Denkens zu befriedigen streben, so ist bei dieser letzten Frage keine Beruhigung beim Mangel an genügender Antwort erreichbar. Berührt ja diese dritte Frage nicht bloß einen interessanten Punkt für unsere Forschung nach Wahrheit, sondern unmittelbar unser persönliches Schicksal für Zeit und Ewigkeit. Bei dieser Frage nach der Möglichkeit der Wiederaussöhnung des Sünders mit Gott kann sich Niemand bei dem Abschlusse beruhigen: ich kann

nun einmal von der Sache nichts wissen, werde mithin auch wohl nichts davon zu wissen brauchen. Das Bedürfniß nach einer entscheidenden Antwort läßt sich hier nimmermehr durch die bloße Erinnerung an die Schwäche unserer Erkenntniß zur Ruhe bringen. Hier nun rettet uns das Christenthum mit der Autorität der Offenbarung aus der naheliegenden Gefahr der Verzweiflung, indem es nicht nur die Aussicht auf göttliche Barmherzigkeit versichert, sondern die vollkommenste That göttlicher Erbarmung mitten in die Geschichte der Menschheit als großen Wendepunkt der Weltschicksale hineinstellt. So zeigt uns die Offenbarung in der Menschwerdung des Sohnes Gottes einen so erhabenen Grad göttlicher Erbarmung über die sündige Menschheit, daß dieselbe den geretteten Gefallenen nicht nur die Gunst ihres beleidigten Herrn wiedergibt, sondern geradezu Gott selbst uns schenkt, der in liebender Hingabe an uns bis zum Geheimnisse seiner Menschwerdung ging. Hier gewinnen wir mit dem Verständnisse dieses Geheimnisses die tiefste und einzig beruhigende Antwort auf unsere angstvolle Frage nach Sündenvergebung.

Die gegebenen Andeutungen werden genügen, um es zu rechtfertigen, daß wir die apologetische Besprechung dieser drei Geheimnisse gleich auf die bisherigen Erörterungen mit den verschiedenen philosophischen Gegnern des Christenthums folgen lassen, bevor wir die Besprechung historischer Einsprüche zur weitern Aufgabe nehmen. Wenn diese Geheimnißlehren allerdings ihrer ganzen Natur nach nie der Gegenstand selbstständiger philosophischer Deductionen sein sollen, so geben sie dennoch, freilich vom allerhöchsten Standpunkte aus, die entscheidenden Antworten auf drei inhaltschwere Fragen der Philosophie, auf Fragen, bei denen der glaubenslose Forscher bei wirklich scharfem Denken die Grenzen des für ihn natürlich Erreichbaren am klarsten gewahr werden und am schmerzlichsten fühlen muß. Ausbleiben konnte es daher auch nicht, daß philosophische Gegner des Christenthums in ihrem Rechte und in ihrem zuständigen Gebiete zu stehen glaubten, wenn sie ihrerseits gegen jene Geheimnißlehren des Christenthums den Kampf versuchten, einen Kampf, der sich dann logisch nur darauf beschränken durfte, jene Antworten des Christenthums auf die erwähnten Fragen als in sich selbst mit Widerspruch behaftet zu kritisiren, ohne sie philosophischerseits durch andere Antworten ersetzen zu können.

Allein nur eine kleine Zahl der Gegner des Christenthums hat auch nur eine Ahnung davon, daß jene drei Geheimnißlehren eben als

die Antworten auf jene erwähnten drei Fragen des Menschengeistes anzusehen sind. Bei weitem der größte Theil unserer Gegner weiß mit diesen Geheimnissen sich nicht im Mindesten zurecht zu finden, und ohne jenen hohen Sinn im Entferntesten zu errathen, begnügt man sich damit, diese Lehren für mystische Verworrenheit anzusehen, so daß alle Philosophie und alles nüchterne Denken sie verächtlich dem gläubigen Unverstande zu überlassen habe. Diese Anschauung ist unter den Gegnern des christlichen Glaubens um so mehr gang und gebe, da ihnen vielfach die correcte Kenntniß dessen, was denn eigentlich in diesen Punkten *wirkliche* christliche Lehre ist, nur gar zu sehr abgeht. Daher ist bei verstümmelten, ungenauen und völlig falschen Darstellungen des christlichen *Lehrinhaltes* jenes verächtliche Behandeln dieser großen Offenbarungswahrheiten als eines widervernünftigen Mysticismus so geläufig geworden. Auf diesem Boden wird es daher manchem Gegner leicht, nach seinem Dafürhalten Widersprüche aufzudecken, während er selbst eben nur keine richtige Kenntniß vom christlichen Lehrinhalte an seine Kritik mitbrachte, und so nur die Mängel seines eigenen Wissens und Denkens dabei bloßstellt.

## §. 76.

### Verhältniß unserer natürlichen Erkenntniß zu den geoffenbarten Geheimnissen.

Das Hinausreichen dieser Lehren über unsere Fassungsfähigkeit. — Approximative Bedeutung der irdischen Ausdrücke für überirdische Verhältnisse. — Der Irrthum, die Wirklichkeit nicht über die Grenzen der Sinneswahrnehmung hinaus gelten zu lassen. — Verwechslung von Vorstellen und Denken. — Der Taubstumme im Concertsaale.

Es ist klar, daß die drei genannten Lehrpunkte des Christenthums über das Gebiet unserer natürlichen Fassungsfähigkeit theilweise *hinausreichen*, denn darum eben nennt das Christenthum sie geoffenbarte Geheimnißlehren. Aber man fragt, wozu sollen denn überhaupt „*Geheimnisse*“ in einer Gottesoffenbarung vorkommen; dieselbe soll uns ja aufklären, wie klärt aber eine Antwort auf, die *unverstanden* bleiben soll? Ihrer ganzen Natur nach soll die geoffenbarte Religion den Menschengeist nach höheren Regionen hinaufziehen, indem sie die Vermittlung zwischen dem gesunkenen Zustand bildet, in welchen uns die Sünde versetzt hat, und zwischen der künftigen Anschauung Gottes im andern Leben. Der Deus absconditus, wie er selbst sich nennt in

der heil. Schrift, tritt in der Offenbarung dem Menschen naturgemäß viel näher, als er demselben durch bloßes Erforschen der Werke seiner Schöpfung jemals erreichbar ist. Dennoch bleibt noch ein weiter Schritt zwischen der höchstmöglichen Offenbarung und dem jenseitigen Schauen der Geheimnisse Gottes als eine auf Erden unausfüllbare Lücke übrig. Hieran erinnern ja die bekannten Worte des Apostels von unserm irdischen Erkennen „bloß im Spiegel und im Gleichniß." Aus dieser Stellung der Offenbarung gleichsam zwischen Himmel und Erde wird es daher begreiflich, daß dieselbe ihrem ganzen Wesen und ihrer Bestimmung nach an der einen Seite durchaus bis in die Tiefen des irdischen Lebens, Denkens und Liebens herabreichen muß, während sie zugleich nach der andern Seite hin sich in den unerreichbaren Höhen des Unendlichen verliert. Daher enthält die Offenbarung einestheils Belehrungen, Aufschlüsse, Anleitungen, Forderungen und Hoffnungen, welche die geringsten Menschen und selbst Kinder vollkommen zu fassen fähig sind, während Anderes in ihr eine höhere Entwicklung der menschlichen Intelligenz sowohl voraussetzt als weiterfördert; dabei aber bleibt auch für die höchste Stufe unserer irdischen Geistesentwicklung ein dritter Theil der Offenbarungslehren als eine im irdischen Zustande unerreichbare Höhe für die sehnsuchtsvolle Hoffnung auf das jenseitige Schauen vor unsern gläubigen Blicken stehen. Dieser Theil der Offenbarung kann uns Menschen in unserer jetzigen Lage Kenntnisse bringen müssen, deren wir für unsere Heilswirkung aus Nützlichkeitsgründen bedürfen, obwohl wir den Sachverhalt noch nicht tiefer durchschauen.

Der Umstand, daß jene Geheimnisse über das Gebiet der menschlichen Fassungsfähigkeit theilweise hinausreichen, bedingt weiterhin eine andere Schwierigkeit, die wir nicht übersehen dürfen. Offenbar können nämlich bei derartigen höheren Mittheilungen überirdische Verhältnisse berührt werden müssen, für welche in unserm jetzigen Kreise nur sehr entfernte oder gar keine Aehnlichkeiten vorfindlich sind. In diesem Falle ergibt sich von selbst eine nicht zu überwindende, aber ebenso wenig zu übersehende Mangelhaftigkeit für den hier zu wählenden irdischen A u s d r u c k jenes überirdischen Verhältnisses. Hier kann also die menschliche Sprache keineswegs ausreichen, um in ihr das zutreffende und vollkommen erschöpfende Wort für die in Rede stehende Wahrheit zu finden oder neu zu bilden. Das ist ja eben die Natur all' unserer Mittheilung durch die Sprache, daß wir einem Andern das ihm noch Unbekannte immer nur andeuten können, indem wir ihm möglichst zutreffende

Vergleichungen mit demjenigen bieten, was ihm bereits bekannt ist. Sehr leicht ist daher für den Ungläubigen und den Zweifler bei demjenigen, was die Offenbarung in solchen Fällen sagt, das Mißverständniß dadurch möglich, daß er es unbeachtet läßt, wie hier der vorfindliche Ausdruck der Offenbarung keineswegs eine vollkommen congruente, sondern nur die höchste in irdischer Sprache mögliche approximative Bezeichnung der betreffenden überirdischen Thatsache ist. Dieser Punkt muß bei aller Betrachtung der christlichen Offenbarungsgeheimnisse immer klar im Auge behalten werden.

Allein außer der angeführten Schwierigkeit, welche der Ausdruck bietet, ist eine weitere Irreleitung durch denselben Umstand möglich, daß die Mittheilungen der Offenbarung über den Bereich unserer natürlichen Erkenntniß hinausgehen, und gerade in diesem Weitergehen hier ihren eigentlichen Hauptzweck haben. Sehr nahe liegt nun das Mißverständniß, die Annahme von Dingen, die über die natürliche Erkenntniß hinausgehen, überhaupt für widervernünftig zu erklären, während man in der That doch nur dasjenige für widervernünftig zu erklären befugt ist, was in sich selbst einen klar hervortretenden Widerspruch enthält. Allerdings gehen diese Geheimnißlehren von einem gewissen Punkte an über alle unsere natürliche Erkenntniß hinaus; allein keineswegs läßt sich bei richtiger Darstellung und genauer Auffassung des Lehrinhaltes in denjenigen Seiten jener Geheimnisse, wo dieselben noch dem menschlichen Durchschauen zugänglich sind, irgend ein eigentlicher Widerspruch entdecken. Und doch hat der Zweifler auf seinem Standpunkte offenbar nur in diesem untern Gebiete die Möglichkeit, nach Widersprüchen zu spähen, da das Höhergehende für ihn wie für uns sich aller auf irdische Erfahrung gestützten Kritik dadurch entzieht, daß es principiell in ein der irdischen Erkenntniß unzugängliches Gebiet gehört.

Wir haben bereits früher daran erinnert, daß es nicht schwer fällt, denjenigen als im offenbarsten Irrthum befangen zu erkennen, der sich beifallen ließe, überhaupt die Wirklichkeit da begrenzen und ihr Weitergehen da abläugnen zu wollen, wo sich der Bereich der Sinneswahrnehmung beendigt. Wenn nun auch der Zweifler diesen ganz groben Irrthum sich im Allgemeinen nicht zu Schulden kommen läßt, so ist doch leicht für ihn die Gefahr vorhanden, in einen verwandten Fehler beim Kampfe gegen die christlichen Geheimnisse zu gerathen. Er verwechselt nämlich bei dieser Gelegenheit nur gar zu leicht das Vorstellen mit

dem Denken, ein Fehler, auf den wir bereits früher hinreichend aufmerksam gemacht haben. Da alle unsere Vorstellungen sich immer nur an vorhergegangene Sinneswahrnehmungen und eigene Erfahrungen anlehnen können, so ist es klar, daß wir bei Allem, was uns aus der Region jener höhern Wirklichkeit jemals geoffenbart wird, nie zu einer eigentlichen Vorstellung kommen können. Allein dieß hindert keineswegs die Annahme der wirklichen Existenz dessen, was uns hier die Offenbarung mittheilt. Sagt man nun aber fehlerhaft von solchen Dingen: sie sind nicht denkbar, statt richtig nur zu sagen: ich kann mir sie nicht vorstellen, so folgt aus dieser fehlerhaften Ausdrucksweise der alsdann consequente Fehlschluß: also ist auch die Existenz dieser Dinge nicht möglich. — Sagt uns ja die Logik, daß das eigentlich Undenkbare, d. h. dasjenige, was in der Zusammensetzung seines Begriffes einen entschiedenen Widerspruch enthält, nothwendig nicht existiren kann. Nichts aber wird an sich die menschliche Vernunft hindern, die Möglichkeit von Existenzen und Thatsachen zuzugeben, welche ihr deßhalb bloß unvorstellbar bleiben, weil dieselben ganz oder theilweise in jene höhere Region der Wirklichkeit gehören, für welche die jetzige Sinneswahrnehmung des Menschen zum Schauen nicht befähigt ist und zu keiner Erfahrung ausreicht.

Den betreffenden Angaben der Offenbarung gegenüber kann daher auf diesen Grund hin nur durch ein offenbares Mißverständniß von vorneherein die Wahrheit abgesprochen werden. Ebenso unberechtigt ist es also, wenn man auf diesen Grund hin dem Christenthum gleich vorab den Charakter wirklicher Gottesoffenbarung abspricht, weil es Unmöglichkeiten lehre, und mithin nothwendig von der Lüge herstammen müsse. Mit dem Zugeben jener Möglichket dessen, was uns in den Geheimnißlehren Unvorstellbares und für unsere Erfahrung Fremdartiges zu glauben aufgegeben wird, ist jedoch der denkende Gegner freilich noch nicht dazu gebracht, die Sache selbst sofort auch als wahr anzuerkennen; allein es verschwindet für ihn dadurch das Hinderniß, welches ihm vor aller geschichtlichen Kritik schon von vorneherein den Gedanken an die Möglichkeit, daß das Christenthum eine wirkliche Gottesoffenbarung sei, vernichtete. Wir können überhaupt kaum entschieden und oft genug vor jenem Fehler warnen, der in der Verwechslung von Vorstellen und Denken liegt; er ist eine der ergiebigsten Quellen, aus welchen das Mißverstehen der christlichen Lehre und der Kampf gegen das Christenthum im Namen der Vernunft geflossen ist.

Wenn wir das Verhalten des Zweiflers und des Gegners gegenüber den Geheimnißlehren des Christenthums näher ansehen, so finden wir, daß er in den erwähnten Fehler verfällt, die Wirklichkeit da zu begrenzen, wo unsere Sinneswahrnehmungen oder doch da, wo unsere Vorstellungen und Erfahrungen ihr natürliches Ende haben. Das in diesem Sinne Unbegreifliche erscheint dem Gegner offenbar irrthümlicherweise als unmöglich und verwerflich. Führen wir einen Taubstummen, der vorher noch nie von Andern über Musik Belehrungen erhalten hat, in einen Concertsaal, wo er die von der Musik enthusiastisch erregte Menge in der Aeußerung ihrer Aufregung sieht, so wird er nicht begreifen, was denn in diesem Saale den Anwesenden solch' einen Genuß verursache. Schreiben wir ihm nun als Antwort auf seine Verwunderung, dieses käme von der Gewalt der im Saale hervortretenden Harmonie her, so wird er nicht begreifen, wo denn dieses unsichtbare, ihm völlig fremde und daher auch ganz unvorstellbare Wesen sich eigentlich im Saale aufhalte. Sieht er ja den ganzen Raum von andern Dingen eingenommen und im Uebrigen nur von der Luft gefüllt, die er einathmet; wo bleibt da der Platz für das ihm völlig unbegreifliche Dasein der Harmonie? Dieses bleibt dem Taubstummen ein Geheimniß, welches er Anfangs bei aller Schärfe seines Nachdenkens nicht nur für unvorstellbar, sondern für undenkbar und umgeben von Widersprüchen ansehen wird. Hätte er nun in dieser Lage das Recht, im Namen seiner Vernunft den Mittheilungen der Hörenden den Glauben zu versagen, weil ihm die Sache unbegreiflich erscheint? — Da er die Beschränkung seiner Mittel kennt, wird er um so mehr aufhören, seinen Vertrauten den Glauben an ihre unbegreiflichen Mittheilungen zu versagen, als er wenigstens einen Theil der Wirkungen der Musik deutlich genug am Verhalten der anwesenden Musiker und Zuhörer auch im Kreise seiner eigenen Wahrnehmungen bemerkt. Hätte er sich gegen das Annehmen der Belehrung gewehrt, so wäre er nie zu derjenigen Kenntniß des Sachverhaltes gelangt, die, wenn auch nur mangelhaft, doch von Wichtigkeit für sein Verständniß der Umgebung ist. Die Vergleichung dieses Taubstummen mit dem Gegner unseres Glaubens im Punkte der Geheimnisse ergibt sich hier von selbst.

## §. 77.

## Nutzen der Offenbarung der Geheimnisse trotz ihrer Unbegreiflichkeit.

Weitere Anwendung des Bildes vom Taubstummen. — Nützlichkeit der Mittheilung der Geheimnisse für practische Zwecke. — Apologetische Aufgaben.

Aber, sagt man, warum sollen uns denn überhaupt solche Wahrheiten geoffenbart sein? Wenn es doch von vorneherein feststeht, daß sie uns unbegreiflich bleiben, ist da nicht ihre Offenbarung unserm Geiste ja völlig unnütz? — Um hierauf zu antworten, können wir einfach bei dem obigen Beispiele bleiben. Ein Taubstummer, den man, durch Verhältnisse genöthigt, seinem eigenen Elende einfach überläßt, mag von den Dingen überhaupt denken, was er kann, und über die Musik insbesondere völlig im tiefsten Dunkel und ohne alle Ahnung bleiben. Wenn wir einen solchen Unglücklichen aber ausbilden sollen, so haben wir damit die Aufgabe, ihn den Anschauungen der übrigen Menschen und den Verhältnissen der Hörenden so nahe zu bringen, als es nur immer bei seinem Zustande thunlich ist. Bei dieser Aufgabe kann es nun auch nothwendig werden, ihm vom Dasein und den Eigenthümlichkeiten der Musik einige Begriffe beizubringen, sobald er in einer Umgebung lebt, in welcher die Musik ihm häufig nahe kommt. Er muß z. B. doch wissen, daß sein Vater nicht bloßes Kinderspiel treibt, wenn er denselben mit der Flöte oder mit der Geige beschäftigt sieht; er muß ferner begreifen, daß das enthusiasmirte Concertpublikum nicht wahnsinnig ist, und daß der vielbewegte Musikdirektor nicht aus Tollheit seine wunderlichen Tactbewegungen vollführt. Auf diese Weise haben wir einen sehr dringenden Nützlichkeitsgrund, der uns veranlaßt, dem Taubstummen einige Kenntniß vom Dasein und den Eigenthümlichkeiten der Musik beizubringen. Dabei können wir den Taubstummen so weit bringen, daß er in seinen Briefen ganz vernünftige und in keiner Weise auffallende Erwähnungen der Musik anbringt, soweit seine Verhältnisse dieses erfordern. Bei dem Einen wird dieses leichter und weiter, bei dem Andern schwerer und minder weit gehen, je nachdem auf der einen Seite leichte Auffassung und auf der andern geschickte Explikationsweise da ist oder mangelt. Auch werden einzelne Umstände des Concertes ihrer Natur nach hier weniger erklärbar bleiben als andere. Jedoch

bringen wir diesen Menschen nie dazu, sich von der Musik eine Vorstellung zu machen, und seine etwaigen Versuche, dieses zu thun, werden himmelweit von der Wirklichkeit verschieden bleiben, da sie immer nur dem Gebiete des Sichtbaren entlehnt sein werden, und in ähnlichem Mißverhältnisse bleiben, wie die Vorstellungen der Blindgebornen von den Farben.

Aehnlich verhält es sich mit der Offenbarung jener höhern Mysterien im Christenthume. Diese Wahrheiten sind uns aus practischen Nützlichkeitsgründen von Gott mitgetheilt, und ein hiefür hinreichender Grad von Sachkenntniß läßt sich uns auch ohne die Befähigung zum Erschauen, Begreifen und Vorstellen dieser Geheimnisse in unserm gegenwärtigen beschränkten Erkenntnißzustande durch das Wort der göttlichen Versicherung geben. Wir brauchen hier nur an die oben besprochenen drei großen, für die Vernunft unbeantwortbaren und doch unabweislichen Fragen zu erinnern, um jene Nützlichkeitsgründe anzudeuten.

Zur richtigen Würdigung unserer nun folgenden Darstellung der bereits genannten drei großen Geheimnisse darf man nicht aus dem Auge lassen, daß die Natur dieser Lehren jeden Versuch einer selbstständigen philosophischen Deduction entschieden ausschließt, und daß daher unsere wissenschaftliche Thätigkeit hier naturgemäß nur eine apologetische sein kann. Diese apologetische Thätigkeit hat verschiedene Aufgaben mit einander zu verbinden. Sie muß zunächst den Inhalt der betreffenden christlichen Lehre vor Mißverständnissen und Entstellungen schützen, indem sie scharf heraushebt, was hier wirkliche Lehre, was bloß theologische Meinung ist und was als Fälschung des richtigen Lehrbegriffes bezeichnet werden muß. Dann muß sie ferner den Gegner auf die Fehler in seinen versuchten Einsprüchen aufmerksam machen, indem sie ihm zeigt, wie nur diese seine eigenen Fehlgriffe den Anschein veranlaßten, als ob die Einwendung wirkliche Widersprüche in unserm wahren Lehrinhalte entdeckt hätte. Weiterhin aber gehört es zu dieser apologetischen Thätigkeit, daß die Vortheile herausgehoben werden, welche diese Offenbarungen als Antworten auf jene drei wichtigsten Fragen des denkenden Geistes bieten. Bei dieser Auseinandersetzung tritt alsdann der innere Zusammenhang jener Offenbarungen mit dem ganzen höhern Sachverhalte der Wirklichkeit und mit den wichtigsten Bedürfnissen des Menschengeistes in so klarem Lichte hervor, daß für den unbefangenen Denker die gläubige Annahme dieser Offenbarungslehren als das Höchste

erscheint, was für den Menschengeist in seinem jetzigen Zustande erreichbar ist, da ihm das Schauen der höheren Wirklichkeit für das Jenseits aufbehalten bleibt.

---

# Zwölftes Kapitel.

## Das Geheimniß der heiligen Dreifaltigkeit.

### §. 78.

### Angabe des Dogmas und Beseitigung der Einsprüche.

Begreifliche und unbegreifliche Eigenschaften der Gottheit. — Wahre, aber keineswegs erschöpfende Bezeichnung höherer Verhältnisse im Innern der Gottheit. — Die Lehre von der hl. Dreifaltigkeit. — Erster Einspruch dagegen, weil dieser Glaubenssatz den logischen Widerspruch enthalte: Eins sei gleich Drei. — Zurechtweisung. — Zweiter Einspruch: dieser Satz widerspreche aller Erfahrung. — Antwort hierauf. — Nähere Beleuchtung der Offenbarungslehre.

Wir haben bereits oben (Kap. 6) aus dem Begriffe des Unendlichen alle jene göttlichen Eigenschaften hervortreten sehen, welche die vom Glauben erleuchtete Vernunft als zur Wesenheit des Unendlichen nothwendig hervorheben kann. Wir folgten dabei dem Gedanken, daß Gott dasjenige Wesen sei, höher als welches nichts gedacht werden kann, und wir ruhten daher auf keinem Punkte, wo es uns noch möglich blieb, mit unsern Gedanken höher hinauf zu steigen. Dabei aber blieben wir uns dessen deutlich bewußt, daß unsere natürliche Erkenntniß, indem sie gleichsam nur von unten auf zur Gottheit empor schauen kann, durchaus nicht im Stande ist, den ganzen Reichthum seiner Vollkommenheiten auch nur im Entferntesten zu ahnen. Gingen wir ja nur von unserer Erfahrung am allergeringsten Wesen in der Reihe der Geister, nämlich des Menschengeistes, aus, als wir mit unsern natürlichen Mitteln die Wesenheit des allerhöchsten Geistes zu erforschen suchten. Nur jene Geistesvollkommenheiten, deren Spuren wir auch im Menschengeiste noch wiederfinden, konnten uns dabei als einziger Anhaltspunkt dienen. Alle höheren Vollkommenheiten, von denen kein Anklang im

Menschengeiste vorhanden ist, sind daher auf dem bloßen Standpunkte dieser natürlichen Betrachtungen nicht einmal zu ahnen, viel weniger zu erforschen. Das Eine nur mußte die Vernunft hier zugeben, daß sicherlich noch viel höhere Eigenschaften in der Gottheit verborgen liegen müssen, deren Eigenthümlichkeiten sich hier auf Erden nicht ahnen lassen.

Nur eine übernatürliche göttliche Offenbarung könnte uns also hierüber weitere Aufschlüsse geben. Allein es fragt sich, ob nicht selbst diese Offenbarungsaufschlüsse an unübersteigliche Grenzen bei den mangelhaften Erkenntnißmitteln unseres irdischen Daseins gebunden sind. Wenn auch Gott zum Menschen in übernatürlichen Offenbarungen reden kann, so wird der Herr dabei dennoch immer nur in der Sprache der Menschen reden. Diese Sprache aber hat ihre wesentlichen Beschränkungen, indem sie überall sich an den Kreis unserer jetzigen Vorstellungen und Erfahrungen anlehnen muß. Wenn Unbekanntes uns durch die Sprache erklärt werden soll, so kann dieses ja immer nur geschehen in Anlehnung an den Kreis des uns schon Bekannten. Wollen wir dem Blindgebornen z. B. etwas über den Unterschied der Farben mittheilen, so müssen wir bei diesem Versuche ausdrücklich in dem Bereiche seiner vier wirklichen Sinnesanschauungen bleiben. Wir können ihm etwa nur durch Vergleichung der Verschiedenheit der Töne einiges Wenige über die Verschiedenheit der Farben sagen. Wir können ihm Dunkelheit und Helle mit der Stille und dem Schalle vergleichen u. s. w. Bei allem dem aber können wir ihm daher nur annähernde Kenntniß von den sichtbaren Erscheinungen und dadurch allerdings oft hinreichende Begriffe, keineswegs aber entsprechende Vorstellungen vom Sachverhalte bringen.

Wenden wir dieses nun auf die göttliche Offenbarung an, so wäre es möglich, daß im Innern des Unendlichen Eigenschaften vorkommen, die unserer beschränkten Anschauung vom Geiste und von Allem, was wir natürlicherweise erkennen, gerade so fern liegen, wie dem Blindgebornen die Erscheinungen in der sichtbaren Welt. In diesem Falle kann also selbst die göttliche Offenbarung, indem sie sich an die menschliche Sprache binden muß, nur annähernde Kenntniß, aber keine entsprechenden Vorstellungen uns vermitteln. Sie kann zur Vermittlung der höchsten für unsern irdischen Zustand hier möglichen Aufklärung nur dasjenige mit der Schärfe ihrer Weisheit auswählen und hervorheben, was in unserm irdischen Kreise jenem göttlichen Geheimnisse am nächsten

steht. — Die Ausdrücke der Offenbarung werden dann zwar als wahre, aber keineswegs als erschöpfende Bezeichnungen jener höhern Verhältnisse erscheinen müssen. Diese Bemerkungen mußten wir wiederholen, um auf den richtigen Standpunkt in der Darstellung der Lehre von der heil. Dreieinigkeit scharf hinzuweisen; denn sobald dieses nicht gehörig beachtet wird, können die von der göttlichen Offenbarung gewählten Ausdrücke mißverstanden werden, indem man sie zu irdisch nimmt und alle daran sich anlehnenden irdischen Erfahrungen sofort auf jenes himmlische Verhältniß überträgt.

Die göttliche Offenbarung gibt uns nun wirklich einen solchen Aufschluß über eine geheimnißvolle Eigenschaft im Innern der göttlichen Wesenheit, indem sie die bekannte Lehre von der heil. Dreieinigkeit ausspricht, welche in dem Glaubenssatze besteht, daß der Eine wahre Gott da sei in drei Personen. Begreiflich ist es, daß der Rationalismus gegen diese Lehre vor Allem Protest erhebt, und wir haben, ehe wir weiter gehen, die hauptsächlichsten Einsprüche zu beantworten.

Die Gegner werfen unserm Glauben vor: daß er hier offenbar einen logischen Widerspruch in sich enthalte, denn die Dreieinigkeitslehre laufe darauf hinaus, daß Eins gleich Drei sei. Man lehre mithin, der Theil sei gleich dem Ganzen, d. h. den größten Widerspruch, der vorkommen könne.

Wir können uns nicht enthalten, ehe wir zur Widerlegung dieses Einspruches übergehen, uns folgende Bemerkung zu erlauben: Wenn es auch immerhin zu vermeiden ist, daß wir den Gegner unseres Glaubens bei der Widerlegung verletzen, so können wir doch eine solche Bemerkung gerade gegen die Hauptlehre des Christenthums nicht so ruhigen Gemüthes hinnehmen. Man behauptet ja hier: daß der allergröbste Widerspruch bei der wichtigsten christlichen Lehre gleich auf den ersten Blick dem gesunden Menschenverstande in die Augen springe, während doch diese Lehre sich achtzehnhundert Jahre lang unter so vielen Millionen von Menschen gehalten hat, und während wir unter diesen Millionen eine so ungeheure Zahl von solchen Geistern finden, deren Tugend und Scharfsinn die Welt bewundert hat. Nun sieht es ja gerade aus, als ob der betreffende Gegner sich für solch' ein Genie halte, daß er mit seinen Geistesgenossen alle jene Gläubigen an gesundem Menschenverstande so ungeheuer überrage. Mit der größten Naivität glaubt er einen Widerspruch so leicht bemerkt zu haben, der einem Augustinus, einem Abälard, einem Thomas, einem Cartesius, einem Newton und

einem Leibnitz völlig entgangen sei, während diese alle demüthig an die Dreieinigkeit glaubten. Sollte es denn da nicht auch dem geistreichsten Rationalisten nahe liegen, es für möglich zu halten, daß hier die Täuschung nur in der Unrichtigkeit der eigenen Auffassung jener Lehre liegen möge? Sollte es zu billigen sein, wenn man so wohlfeilen Kaufs und mit so geringen Mitteln eine Sache beseitigen zu können glaubt, der gegenüber so viele große und geistreiche Männer demüthig sich dem Glauben gefangen gaben? Sollte unter diesen Umständen für den gesunden Menschenverstand nicht gerade die Vermuthung nahe liegen dürfen, es müsse doch wohl etwas mehr hinter dieser Lehre sein, als man auf den ersten flachen Blick darin findet? —

Worauf beruht in der That die ganze Stärke des erwähnten Einspruchs? Sie beruht nur auf einem völligen Mißverstehen dessen, was der Glaube eigentlich lehrt. Das Christenthum behauptet: das eine, einzige göttliche Wesen existire in drei Personen. Der Glaube sagt nicht: die Gottheit sei in drei Personen getheilt. Ebenso wenig wird gelehrt, daß das Eine göttliche Wesen zugleich drei Wesen bilde, so daß „Eins" und „Drei" unter derselben Rücksicht und Benennung einander gleichgestellt würden. Die Lehre verhält sich ganz anders. In einer Rücksicht ist bei der Gottheit nur von Einheit die Rede, während zugleich in einer ganz andern Rücksicht die Dreiheit gilt. Dieses wird schon einfach dadurch klar, daß auf beiden Seiten verschiedene Benennungen angewandt werden. Wo von der Einheit die Rede ist, da wird die Benennung „Wesen" gebraucht, und nicht „Person", wo aber von der Dreiheit die Rede ist, da steht nur die Benennung „Person" und nicht „Wesen". Mithin hat Niemand das Recht, die neben beiden verschiedenen Zahlen stehenden ungleichen Benennungen auszustreichen und nun die jetzt unbenannten Zahlen gleichstellen zu wollen. Dieses ist logisch und schon mathematisch unrichtig. Wenn Jemand in einem bestimmten Falle behauptet, ein Pfund Leinwand sei gleich drei Ellen Leinwand, so kann man ihm doch nicht vorwerfen, er behaupte hier den Widerspruch, daß Eins gleich Drei sei, da er ja die Zahlen nicht allein stehend, sondern neben jenen verschiedenen Benennungen in seiner Behauptung aufgeführt hat, als er sich über die Gleichheit aussprach. Lehrte das Christenthum: in der Gottheit sei „ein Wesen" zugleich „drei Wesen", oder „eine Person" sei zugleich „drei Personen", dann erst hätte es sich über den Vorwurf zu rechtfertigen, daß es überhaupt lehre: Eins sei gleich Drei. — Wir haben

daher keinen Grund, uns bei dieser völlig unbegründeten und unbedachten Einwendung weiter aufzuhalten.

Nicht der Logik, aber wohl der Erfahrung und all' unsern Vorstellungen widerspricht die Behauptung des Christenthums von der Dreieinigkeit. Mit Recht weist daher eine andere Einwendung darauf hin, daß sich diese Lehre mit den Erfahrungen des Menschen nicht reimen lasse, da diejenigen Wesen, bei welchen wir Persönlichkeit erkennen, so weit unsere Erfahrung reicht, durchaus nur in einer Person da sein müssen. Ueberhaupt, sagt man, gehöre zum Wesen des Geistes ja durchaus die Einheit der Persönlichkeit mit der Einheit des Selbstbewußtseins, mithin könne in Gott von einer Dreiheit der Person nicht die Rede sein, wenn man nicht die Einheit des Wesens aufgeben wolle.

Dieser Bemerkung gegenüber müssen wir zuerst daran erinnern, daß Erfahrung nur da als Einwendung geltend gemacht werden kann, wo es sich um Behauptungen handelt, deren Inhalt auch ganz und völlig in den Kreis dieser Erfahrung hineinreicht. Ueber den Kreis der eigenen Erfahrung hinaus können sich sehr oft Thatsachen finden, die mit dieser Erfahrung durchaus nicht übereinstimmen. — Wenn vor Jahren ein Europäer einem Japanesen erzählt hätte: man könne in Europa einem viele Meilen weit entfernten Freunde in wenigen Minuten eine Nachricht zuschicken und ebenso schnell von ihm Antwort erhalten, so würde der Japanese im Namen seiner Erfahrung diese Behauptung verworfen haben. Lag es ihm ja nahe, sich völlig überzeugt zu halten, daß alle möglichen Wege der Mittheilung ihm bekannt seien, und daß er also hier mit vollberechtigter Erfahrung die Unzulänglichkeit aller Wege der Mittheilung für eine so schnelle Ausführung behaupten könne. Dennoch war er hier im Irrthum, weil er die Einrichtung unserer Telegraphen damals nicht im allerentferntesten ahnen konnte. — Nun gründet sich unsere ganze Erfahrung über die Eigenthümlichkeit der Geister ja nur auf mangelhafte Kenntniß des geringsten unter den Geistern, auf die Erscheinungen an dem in den Körper eingeschlossenen Menschengeiste. Wir sind daher offenbar bei dieser engen Grenze unserer Erfahrung im Gebiete der Geisterwelt keineswegs berechtigt, Vorzüge bei höhern Geistern sofort darum für unmöglich zu erklären, weil dergleichen beim Menschengeiste nicht vorkommt. Wie Vieles findet sich beim Löwen und beim Adler vor, was bei Quallen, Medusen und anderen niedrigen Thiergattungen oder gar beim Polyp unmöglich ist. Berechtigt uns demnach unsere Erfahrung am Menschen-

geiste nicht zum Absprechen über höhere Naturvorzüge, die man den Engeln beilegt, so kann diese Erfahrung noch viel weniger ausreichen zu begründetem Einspruche gegen die Behauptungen der Offenbarung von fremdartigen Naturvorzügen im Innern der Gottheit selbst. Hier kann unsere Erfahrung allein nichts bestätigen und nichts bestreiten. Nur die klare Entdeckung logischer Widersprüche würde zur Verwerfung einer angeblichen Offenbarungslehre berechtigen können.

Wir haben uns nun weiterhin über die Art der Aufschlüsse zu verständigen, welche wir in der Offenbarung hinsichtlich der Dreieinigkeit vorfinden. Wie wir bereits oben ausgeführt haben, kann in diesem Punkte die Mittheilung der göttlichen Offenbarung immer nur eine annähernde Kenntniß uns beibringen. Muß sie ja im Kreise der menschlichen Sprache und im Kreise unserer irdischen Vorstellungen all' ihre Ausdrücke wählen, durch welche sie uns jene höhere Kenntniß vermitteln will, so lange wir auf Erden weilen und also die göttliche Anordnung uns noch vom Schauen jener himmlischen Erscheinungen ausschließt. Daher können alle Ausdrücke, welche hierbei zur Anwendung kommen, nie die Absicht haben, uns zum vollen Begriffe vom ganzen Wesen der Sache und zu einer genau entsprechenden Vorstellung jener über Zeit und Raum erhabenen Verhältnisse zu bringen. Es redet die Offenbarung vom Geheimnisse der hl. Dreieinigkeit mit uns nur so, wie der Sehende mit dem Blindgeborenen von der Malerei redet. Derselbe wird allerdings dabei nur wahre Aufschlüsse dem Blinden mittheilen, er wird falsche Vorstellungen von ihm fern halten, aber nie so weit kommen können, daß er dem Blinden eine entsprechende Vorstellung von der Natur eines Gemäldes beibrächte. Dennoch kann der Sehende dem Blinden durch richtig gewählte Vergleichungen aus dem Gebiete der vier andern Sinne von manchen irrthümlichen Vorstellungen hinsichtlich der Malerei befreien und ihn den Sachverhalt immer näher ahnen lassen. Zugleich kann er denselben dazu bringen, daß ihm der Zusammenhang von andern Erscheinungen, die auch in des Blinden eigene Erfahrung fallen, durch Andeutungen über Einwirkungen aus der sichtbaren Welt nun erst klar wird.

Wenn die göttliche Offenbarung also auf diesem Punkte an die genannten Hemmnisse unserer jetzigen Erkenntnißfähigkeit gebunden ist, so tragen die von ihr hier gewählten Ausdrücke offenbar nur den Charakter annähernder Bezeichnung jener höher liegenden Wirklichkeit an sich. Schon der hl. Augustinus macht hierauf aufmerksam. Derselbe bemerkt,

daß die in der Lehre gewählten Ausdrücke „Vater, Sohn, heiliger Geist und Person“ nicht als erschöpfende Bezeichnungen für den ganzen Sachverhalt jener himmlischen Erscheinungen angesehen werden dürften. Die Offenbarung will vielmehr sagen: das Verhältniß der zweiten Person zur ersten hat im Kreise der jetzigen Kenntniß des Menschen nichts Aehnlicheres, als das Verhältniß der Zeugung, und die zweite Person wird daher als der Sohn, die erste als der Vater bezeichnet. Daß diese Bezeichnung nur ein annähernder Aufschluß über jenes erhabene Verhältniß ist, zeigt sich in der hl. Schrift selbst ganz deutlich, indem der Evangelist Johannes sich eines andern Ausdruckes bedient: obwohl er ebenfalls vom „Vater“ und vom „Sohne“ spricht, so nennt er doch meistens den Sohn das Wort des Vaters (Logos). Er wendet hier also das Bild einer geistigen Zeugung an. Sein griechischer Ausdruck „Logos“ heißt so viel als ausgesprochener Gedanke. Wie der Gedanke ein Erzeugniß des Geistes ist, und im Worte als das geistig Erzeugte in selbstständigem Dasein aus dem Geiste hervortritt, so ist die zweite Person von der ersten geistig gezeugt und tritt als selbstständiges Erzeugniß aus ihr für immer hervor.

In beiden Ausdrücken „Sohn“ und „Wort“ ist also das Verhältniß der Zeugung als die Grundlage anzusehen, obwohl keiner von beiden Ausdrücken im Stande ist, uns das ganze göttliche Verhältniß zu enthüllen. Darum nur konnte Johannes und mit ihm das ganze Christenthum hier zwei an sich so weit verschiedene Ausdrücke gleichmäßig gebrauchen, weil das Bewußtsein dabei zu Grunde liegt, daß die Offenbarung sich hier nur annähernder Bezeichnungen aus den irdischen Verhältnissen bedienen kann. Deßhalb entsprechen auch alle dort gewählten Ausdrücke immer nur nach einer Seite hin, während man sich dabei hüten muß, alle durch den Ausdruck bezeichneten irdischen Eigenthümlichkeiten hier bei der Anwendung der Ausdrücke auf das himmlische Verhältniß mit überzutragen. Ist ja z. B. der irdische Sohn naturnothwendig jünger als sein Vater und das irdische Wort eine spätere Erscheinung als das Dasein des Sprechenden. Ist ja beim irdischen Sohne nur von Wesensverwandtschaft mit dem Vater, nie aber von Wesensgleichheit die Rede, sowie auch unser Wort zwar geistiger Natur, aber nicht selbst ein Geist ist, wie der Redende. Die Irrthümer in der Betrachtung der christlichen Dreieinigkeitslehre und auch die Verwerfung dieses Glaubens entstehen zumeist gerade dadurch, daß man jene irdischen Ausdrücke: Vater, Sohn, Wort, heiliger Geist und Person mit allen

Eigenthümlichkeiten, die sie auf Erden bezeichnen, ohne Weiteres auf jene himmlischen Verhältnisse übertragen hat. Wir müssen also wohl unterscheiden und aus dem ganzen Geiste und Zusammenhange der Offenbarungslehre uns genau klar machen, in welchen Beziehungen diese uns bekannten irdischen Verhältnisse, wovon jene Ausdrücke genommen sind, auf die himmlischen Erscheinungen sich übertragen und wo diese Vergleichung begrenzt werden muß.

## §. 79.

### Vergleichung der heil. Dreifaltigkeit mit den Eigenthümlichkeiten des Menschengeistes.

Gebräuchliche Vergleichungen. — Nur im Geiste sind Spuren der Verwandtschaft mit dem innern Wesen Gottes zu erwarten. — Dreiheit im Menschengeiste. — Ausdehnung und Grenze dieser Vergleichung. — Geheimniß gleichzeitiger Einheit und Dreiheit in der Region des Geistes.

Es liegt dem menschlichen Geiste sehr nahe, daß er darnach sucht, ob nicht irgend etwas aus dem Kreise seiner natürlichen Erkenntniß einen nähern Vergleich mit diesem höchsten Geheimnisse des Glaubens zuläßt; denn eine eigenthümliche Scheu zeigt sich überhaupt in uns, wo es gilt, eine Erscheinung anzunehmen, die sich als durchaus einzig hingestellt findet. Es ist uns, als ob wir die Unglaublichkeit verschwinden sähen, wenn irgend ein Unbegreifliches nur nicht einzeln, sondern häufiger vorkommt, oder doch nicht ohne Verwandtes dasteht. Im Bereiche der Naturbetrachtung hat dieß Gefühl eine gewisse Berechtigung, weil es hier auch seinen wirklichen Grund hat. Wir fühlen uns nämlich sicherer gegenüber der Besorgniß zu irren, sobald wir gewahr werden, daß die von uns angenommene Eigenthümlichkeit sich bei mehreren Erscheinungen wiederfindet. Anders gestaltet sich aber die Sache bei der Betrachtung des Unendlichen, wo wir von selbst erwarten müssen, gerade Eigenthümlichkeiten zu finden, die ganz einzig in ihrer Art sind. Allein auch hier würde es uns beruhigen, wenn wir Verwandtes fänden.

Alle Versuche, im Bereiche körperlicher Erscheinung irgend einen solchen Vergleich für das Geheimniß der Dreieinigkeit zu finden, müssen indessen nothwendig fehlschlagen, da ja hier immer nur vom Ganzen und seinen Theilen die Rede sein kann. So vergleicht z. B. der heil. Anselmus das Geheimniß mit einem Bache, der aus einer Quelle kommt,

und dann zum Schlusse einen Teich bildet. Man sagt: dasselbe Wasser bildet die Quelle, den Bach und den Teich, und dennoch ist die Quelle nicht der Bach und der Bach nicht der Teich. Allein dieses Beispiel zeigt uns nur drei in der Zeit wechselnde Theile eines und desselben Ganzen, während in der Dreieinigkeit von Theilen und von zeitlichem Wechsel nicht die Rede sein darf. Auch das von den Alten mitunter angeführte Beispiel von der Sonne, ihrem Lichte und ihrer Wärme leidet an ähnlicher Mangelhaftigkeit, obwohl es nicht gerade zu tadeln ist, wenn derartige Vergleiche bei populären Darstellungen mit richtigem Takte erwähnt werden. Es gibt nur ein einziges Gebiet im Kreise unserer irdischen Erkenntniß, wo die Erwartung nicht ausgeschlossen wäre, dort einen annähernd passenden Vergleich zu finden, und dieses ist der menschliche Geist. Von ihm lehrt ja auch der Glaube, daß er nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sei. Möglicherweise könnten sich also dort Spuren von Aehnlichkeit mit jener erhabenen Eigenthümlichkeit Gottes vorfinden. Wir wollen diese Spuren hier näher betrachten.

Im menschlichen Geiste unterscheiden wir deutlich ein Dreifaches, nämlich: Verstand, Wille und Gefühl. — Diese Drei können mit keiner andern irdischen Erscheinung verglichen werden; sie lassen sich unter keine uns bekannte Art unterordnen, daher vermeiden wir es auch, ihnen hier eine gemeinschaftliche Bezeichnung zu geben. Wir setzen kein Substantiv als Namen hinzu und sagen nur: wir unterscheiden ein „Dreifaches.“ Diese Drei sind nicht Theile der Seele, denn der immaterielle Geist kann ja keine Theile haben. Sie sind auch nicht bloße Eigenschaften der Seele, denn jede bloße Eigenschaft einer Sache setzt die Substanz ihres Trägers als ein von der Eigenschaft wesentlich verschiedenes Sein voraus. Dieser Träger der Eigenschaft aber ist immer nur die Sache selbst. — Betrachten wir nun alles das, was unbestreitbar als bloße Eigenschaft der Seele erscheint, so wird dabei jedesmal eins von den genannten Dreien als Träger dieser Eigenschaften vorausgesetzt. Sprechen wir von einer klugen Seele, so ist der Verstand der Träger dieser Eigenschaft. Sprechen wir von einer boshaften Seele, so erscheint der Wille als Träger. Sprechen wir von einer stumpfen oder empfindsamen Seele, so lehnt sich dieses an das Gefühl an. Auch nicht bloße Thätigkeiten der Seele sind jene Drei, denn alle eigentlichen Seelenthätigkeiten setzen eins von diesen Dreien eben als das Thätige voraus. — Der Verstand denkt, der Wille sündigt, das Gefühl empfindet und trauert. — Sind jene Drei also die Träger der Eigenschaften der

Seele und das Handelnde in den Thätigkeiten der Seele, so sind sie offenbar nichts anderes als die Seele selbst. Da aber die Seele keine Theile haben kann, so ist nothwendigerweise jedes von diesen Dreien nicht nur die Seele selbst, sondern auch die ganze Seele.

Dieses entspricht auch der Thatsache unseres Selbstbewußtseins. Sagen wir ja immer: ich denke, ich will, ich empfinde, und sind uns dessen entschieden bewußt, das es das eine nämliche und untheilbare Ich ist, welches zugleich denkt, will und empfindet. — Und dennoch erscheint der Verstand durchaus verschieden vom Willen und der Wille ebenso verschieden vom Gefühl. — Und dieser Unterschied ist keineswegs ein bloß gedachter, sondern sowohl in unserem Bewußtsein, als auch in allen Erscheinungen offenbart sich derselbe als gerade so real wie die Seele selbst.

Der Verstand ist also die Seele selbst und die ganze Seele; der Wille ist die Seele selbst und die ganze Seele, und ebenso das Gefühl. Und dennoch ist der Verstand nicht der Wille und der Wille nicht das Gefühl und das Gefühl nicht der Verstand. — Fernerhin ist es klar, daß bei all' dieser Verschiedenheit, die sich zwischen jenen Dreien findet, dennoch durchaus nur eine einzige Seele da ist.

Hier haben wir eine höchst fremdartige Erscheinung gegenüber allen materiellen und theilbaren Dingen. Wenn der Glaube in der Dreieinigkeitslehre behauptet: der Vater ist die ganze Gottheit und der Sohn ist die ganze Gottheit und der heilige Geist ist die ganze Gottheit und dennoch ist der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht der heilige Geist, aber doch die Gottheit nur eine einzige; so haben wir in unserer eigenen Seele ein ähnlich unbegreifliches Geheimniß von Eins und Drei als unzweifelhafte Wirklichkeit in unserer nächsten Nähe.

Sehen wir indessen wohl zu, in welchem Sinne hier nur vom Vergleiche die Rede sein darf. Nicht das ist die Absicht, daß wir andeuten wollten, die Dreiheit der Personen in der Einheit Gottes sei nur eine höhere Entwicklung der nämlichen Dreiheit, wie sie sich schon im Menschengeiste vorfindet. Nur dazu soll der Vergleich dienen, daß uns bemerklich wird, wie überhaupt die Zahlenverhältnisse sich in der Region der Geister ganz anders gestalten, als im materiellen Dasein, wo Alles meßbar und theilbar im Raume neben einander steht und in der Zeit auf einander folgt. Es offenbart sich uns im einzigen Geiste, den wir genauer kennen, in unserem eigenen Geiste, ein Geheimniß von Eins und Drei zugleich, welches wir nicht durch verwandte

Erscheinungen in unserem irdischen Kreise erläutern, aber ebenso wenig abläugnen oder auch nur bezweifeln können. — Ist also schon im niedrigsten Geiste das Zahlenverhältniß ein so ganz und gar fremdartiges, so erleichtert uns diese Erfahrung den Glauben, daß auch im allerhöchsten Geiste wunderbare Verhältnisse von Eins und Drei vorkommen, die sich mit dem Kreise unserer gewöhnlichen Zahlenerfahrung aus der materiellen Welt nicht vergleichen lassen und daher auf Erden unerforschlich bleiben. Keineswegs also wollen wir mit jenem Vergleiche die Sache so genommen wissen, als sähen wir den Vater für den Willen der Gottheit an, den Sohn für den Verstand und den heiligen Geist für das Gefühl. Nur das fremdartige Zahlenverhältniß von Eins und Drei zugleich sollte dadurch als nicht völlig beispiellos auch in unserer eigenen Nähe dargethan werden, indem wir auf den großen Unterschied hinwiesen, der sich hinsichtlich der Zahlenverhältnisse zwischen Geist und Materie herausstellt.

## §. 80.

## Versuch einer tiefern Ergründung des Geheimnisses.

Augustinus. — Ewige Lebensacte der Gottheit. — Das Unendliche als Gegenstand derselben. — Die Selbsterkenntniß als ewige Zeugung. — Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Selbstbewußtsein. — Selbstständigkeit und Persönlichkeit des Logos. — Genitor und genitus. — Ausgehen des heiligen Geistes. — Tiefere Verhüllung dieses letztern Processes im Unendlichen. — Der Ausdruck „Person". — Zweierlei Fehler in der Anwendung der biblischen Ausdrücke.

Obwohl das Geheimniß an sich als ein unerforschliches erscheinen muß, lag es dennoch dem denkenden Menschengeiste nahe, wenigstens das Eindringen so weit zu versuchen, als die gegebenen Kräfte dazu ausreichen würden. In diesem Versuche geht Allen der hl. Augustinus voran. Wenn von diesem scharfsinnigen Denker erzählt wird, Gott habe ihn vor den Gefahren dieses Eindringens durch jene bekannte Erscheinung des Kindes am Meere verwarnt, so kann diese Warnung nur als eine Erinnerung betrachtet werden, daß er genau die Grenzen seiner Fähigkeit beachte, da er nie sich bestreben dürfe, hier den Glauben in volles Wissen aufzulösen. Dennoch blieb ein bedeutendes Feld für sein Nachdenken übrig, und dasselbe hat er nicht ohne werthvollen Erfolg bearbeitet. Nach ihm haben andere reichbegabte Geister, treu dem Glauben und geleitet von den Aussprüchen der kirchlichen Lehrbestimmung, die

Darstellung des hl. Augustinus weiter vervollkommnet. Unter ihnen zeichnet sich Bossuet aus. Es gehört daher zu unserer Aufgabe, das Ergebniß solcher Forschung der Vernunft in den strengen Grenzen des erklärten Glaubens kurz vorzulegen.

Wenn wir uns mit dem Nachdenken über die innere Lebensthätigkeit des unendlichen Geistes tiefer beschäftigen, so wird es uns unzweifelhaft klar, daß im Innern der Gottheit die eigentlich wesentlichen, d. h. die absoluten Vollkommenheiten des Geistes nicht nur als ewige Anlagen, sondern als ewig lebendige und thätige Acte erscheinen müssen. Zum Wesen des endlichen Geistes genügt es, daß derselbe nur die Anlage des Geisteslebens besitze, ohne daß hier auch die wirkliche Thätigkeit dieser Anlagen wesentlich ist. Beim Unendlichen ist der Act ebenso zur Natur gehörig, wie die Anlage. Wir können uns daher die Gottheit nie anders denken, als in ewiger und höchster Lebensthätigkeit ihrer Willensmacht, ihrer Erkenntniß und ihrer Glückseligkeit. Diese drei großen Lebensacte müssen alle von Ewigkeit her den erhabensten Gegenstand ihrer Thätigkeit haben und das erhabenste Product dieser Thätigkeit hervorbringen, und gerade dieser innere Lebensproceß gestaltet sich in der Gottheit zum Geheimnisse der Dreieinigkeit.

Hierüber können wir nun folgende weitere Einsicht gewinnen. Das ewige Object der vollkommenen Willensmacht Gottes muß, wie gesagt, das allerhöchste sein und mithin ist es nur das Unendliche selbst, und das ewige Product dieser allerhöchsten Willensmacht ist das ewige Setzen des eigenen Daseins der Gottheit. So erscheint Gott in diesem Acte der allerhöchsten Willensmacht als der ewige Grund seines eigenen Wesens und Daseins. Der zweite Proceß, der in der Gottheit von Ewigkeit her mit der nämlichen Naturnothwendigkeit, wie das Setzen des eigenen Seins, erscheint, ist die allerhöchste Erkenntniß. Auch diese muß den erhabensten Gegenstand haben und das erhabenste Geistesproduct hervorbringen. Beides kann wieder nur das Unendliche selbst sein. Es muß daher von Ewigkeit in der Gottheit ein derartiger Proceß der Selbstanschauung und des Selbstdenkens erscheinen, daß dadurch gleichsam das Nachbild der Gottheit mit der ganzen Fülle aller in ihr liegenden Vollkommenheiten und mit der ganzen Lebendigkeit göttlicher Thätigkeit so vor den unendlichen Geist hintritt und aus ihm heraustritt, daß in diesem Processe des allerhöchsten Selbstbewußtseins, in diesem höchsten Producte des ewigen Denkens das ganze Unendliche zum zweiten Male erscheint. In diesem Zweiten muß jener

vollkommenste Erkenntnißact Alles vollständig wiedergegeben und niedergelegt haben, was nur immer in der Fülle der Gottheit liegt, und in diesem Processe waltet eine mit den Acten unseres eigenen schwachen Denkens und Bewußtseins durchaus nicht zu vergleichende Lebendigkeit, so daß jenes Zweite die volle Lebensfülle der Gottheit, mit allen Vollkommenheiten geschmückt, von Ewigkeit her aus diesem höchsten Denkacte gewinnt. Es ist das Erzeugte, aber es ist dem Erzeuger vollkommen gleich und besitzt dessen ganze Fülle der Vollkommenheit und das gleiche Leben. Es existirt von Ewigkeit her, wie dieser Act von Ewigkeit her zum göttlichen Geistesleben gehören muß.

In der Erscheinung unseres menschlichen Selbstbewußtseins und in den geistigen Producten unseres Denkens haben wir daher wohl den schwachen Nachklang von jenem ewigen allerhöchsten Acte des göttlichen Selbstbewußtseins und von jenem ewigen ausgesprochenen Gedanken, vom Logos des Unendlichen. Nur ist hier der große Unterschied scharf im Auge zu halten, daß der Menschengeist, wenn er sein eigenes Ich und dessen Eigenthümlichkeiten im Acte seines Selbstbewußtseins erfaßt, damit nur die Eigenthümlichkeiten eines fremden Wunders, einer göttlichen Schöpfung anstaunt und dieselben erst allmählich genauer kennen lernt, so weit der Ewige ihm hier die Mittel zum Durchschauen geben wollte. Jenes göttliche Selbstbewußtsein dagegen verbindet sich von Ewigkeit her mit jenem ersten Acte und Processe, durch den der Ewige allein der Grund seines eigenen Seins ist. Sein Schauen seiner selbst ist nicht erst das Betrachten eines fremden Productes, sondern es läuft in einander mit dem Umstande, daß Gott zugleich einzig der ewige Grund seiner selbst ist. Und die ewige Ausführung dieses allerhöchsten Gedankens ist nicht, wie das Denken des Menschen, an fremdher verliehene Mittel gebunden, sie ist vielmehr unmittelbar und von unendlicher Productionskraft.

Wenn wir dieses genauer bedenken, so gewinnen wir die deutliche Einsicht, daß es völlig unmöglich ist, den unendlichen Geist anders zu denken, als in dieser auf der Einheit der Substanz beruhenden vollkommensten Zweiheit im unausgesetzten Proceß des Selbstbewußtseins und in der Production des ewigen Gedankens vom Unendlichen. Dieser Gedanke des göttlichen Selbstbewußtseins, dieser Logos des Unendlichen ist seiner eigenen Unendlichkeit und Lebendigkeit wegen durch die nothwendig in ihm liegende ganze und volle Fülle des unendlichen Wesens offenbar als ein vollkommenes Zweites zu betrachten, welches dennoch

zugleich eben so vollkommen zur untheilbaren Einheit des göttlichen Wesens von Ewigkeit her gehört. Dieser ewig ausgesprochene Gedanke der Gottheit von sich selbst (Logos) muß von Ewigkeit her die ganze Fülle der Gottheit in sich tragen und als die ganze Fülle ihrer Herrlichkeit lebendig vor ihr stehen, so daß in dieser ewigen Erscheinung kein weiterer Unterschied mehr bleiben kann, als der der ewigen Erzeugung und des ebenso ewigen Erzeugten (genitor und genitus). Solch' eine Lebendigkeit des göttlichen Selbstdenkens, mit dieser Fülle der Vollkommenheit des göttlichen Logos läßt sich in menschlichen Ausdrücken nur dadurch am nächsten bezeichnen, daß die Offenbarung den Erzeugten als zweite Person neben dem Erzeuger nennt. Unser Selbstbewußtsein und alle unsere Gedanken bleiben immer nur bloße Abbilder einer uns fremden Wirklichkeit, deren Ursache wir nicht selbst sind, und für die unser Denken nur wie ein von Gott erschaffener wunderbarer Spiegel erscheint. In der menschlichen Denkthätigkeit liegt also nichts von jener ewigen Productionskraft, die einzig nur zur Natur des Unendlichen gehören muß. Daher bildet unser Selbstbewußtsein und Denken nie ein so volles Abbild von uns, daß dasselbe im Entferntesten als eine wirkliche zweite Person bezeichnet werden könnte, obwohl sich auch hier eine Art von Zweiheit in der Einheit des Bewußtseins geltend machen kann.

Das folgende Verhältniß in der hl. Dreieinigkeit liegt unserem Verständnisse viel ferner, da wir von der göttlichen Glückseligkeit viel weniger annähernde Begriffe erlangen können, als von der Wirkung und der Lebendigkeit der göttlichen Intelligenz Jene Glückseligkeit muß im vollen und vollständigsten Genusse des allerhöchsten Gutes bestehen. Vermittelt durch jene Zweiheit des Vaters und des Sohnes, wie sie sich durch die Natur des göttlichen Selbstbewußtseins bildet, wird daher eine eigenthümliche Art von Liebe zwischen dem Vater und dem Sohne leben. Liebend ergießt sich die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheit, wie sie in dem Sohne vor dem Vater steht, in den Vater zurück, während sie umgekehrt vom Vater auf den Sohn überströmt. Dieser allerlebendigste Genuß der eigenen höchsten Vollkommenheit ist wie ein ewiger Feuerstrom zwischen dem Vater und dem Sohne, in welchem die ganze Unendlichkeit des Vaters sich zum ewigen Genusse dem Sohne schenkt, während die Fülle der unendlichen Vollkommenheit zugleich vom Sohne dem Vater zum glückseligen Genusse sich zurückgibt.

Dieser tiefste Lebensproceß der ewigen Glückseligkeit im Innern des

Unendlichen ist mit keinem irdischen Verhältnisse vergleichbar. Daher gebraucht die Offenbarung auch hier keinen Ausdruck, der eine bestimmte Art von Ausgehen bezeichnet, vergleichbar mit irdischen Verhältnissen. Bei dem Sohne heißt es: er sei vom Vater von Ewigkeit her gezeugt; hierdurch wird also eine bestimmte Art des Ausgehens angegeben; beim hl. Geiste dagegen wird nur ganz allgemein gesagt, er gehe vom Vater und vom Sohne aus, ohne daß über die Art des Ausgehens eine nähere Andeutung möglich wäre. Selbst der Ausdruck: heiliger Geist bleibt dunkel und unerklärlich für uns. Wenn uns der Proceß der göttlichen Liebe und der aus ihr hervorgehenden allerhöchsten Glückseligkeit weniger verständlich ist, als jener Hergang der ewigen Zeugung, zu welchem sich die absolute Selbsterkenntniß des Unendlichen gestalten muß, so hängt dieses mit dem Umstande zusammen, daß der Mensch im gefallenen Zustande weniger in der Region seiner Erkenntniß, als in der Region der Liebefähigkeit ruinirt ist. Daher ist uns die Art und die Lebendigkeit jener in der unendlichen Liebe begründeten Glückseligkeit für alle unsere Vorstellungen und Ahnungen viel ferner gerückt, als der göttliche Proceß der Selbsterkenntniß im Unendlichen. Namentlich sind wir nicht im Stande, uns eine Anschauung davon zu bilden, wie sich denn dieses ewige Geben und Empfangen, dieser Feuerstrom der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohne, zu solch' einer Lebendigkeit und Eigenthümlichkeit gestaltet, daß derselbe als „dritte Person" bezeichnet werden muß. Und dennoch wird uns wiederum die Hauptsache dabei klar, nämlich, daß in diesem Feuerstrome liebenden Hingebens, Empfangens und Genießens nothwendiger Weise die ganze Fülle des Unendlichen liegen muß. Immerhin hindern alle natürlichen Mängel unserer irdischen Erkenntnißfähigkeit es nicht, daß unsere Vernunft klar zu der Einsicht gelangt, wie ein solches eigenthümliches Verhältniß der Dreiheit in der Einheit beim Unendlichen zur ewigen Naturnothwendigkeit gehört. Der Umstand, daß es uns gelingt, in das Verhältniß des Logos zum Vater bis zu einer bestimmten Tiefe hineinzuschauen und uns von diesem Processe der ewigen Zeugung einen annähernden Begriff, sowie eine volle Ueberzeugung von der Nothwendigkeit seiner Existenz und seiner hohen Lebendigkeit zu machen, erleichtert unserer Vernunft wesentlich die Annahme jenes dritten dunkler bleibenden Verhältnisses des hl. Geistes zum Vater und Sohn.

Jedenfalls können wir daher so viel vollkommen verstehen, daß diese drei Principien in der Gottheit nothwendig sind: Macht, Intelligenz

und Glückseligkeit, und daß diese drei großen Processe der unendlichen Acte dieser Principien durchaus nicht aus der Gottheit weggedacht werden können. Eine Macht von unendlicher Wirkung und unendlichem Producte, eine Intelligenz von unendlicher Vollkommenheit und Lebendigkeit, deren reales Product nur das Unendliche selbst ist, eine Glückseligkeit der vollkommensten Liebe, worin sich die Fülle der ganzen Gottheit liebend hingibt und hinnimmt, gehören unumgänglich zum Wesen und zur ewigen Lebensthätigkeit der Gottheit. Daß die Producte dieser Thätigkeit nicht wie die Producte der menschlichen Geistesthätigkeit bloß im Reiche des Gedankens bleiben, wo sie nur als Idee und Empfindung erscheinen, erkennen wir ebenfalls klar als in der Größe, Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und vollkommenen Lebensfülle der göttlichen Geistesthätigkeit begründet. Ihre Producte sind nicht bloß etwas Gedachtes oder Empfundenes, sondern sie haben die höchste ewige Realität der Gottheit selbst vollkommen und lebendig in sich. Daher kann nur der Ausdruck „Personen" hinreichen, um jene höchste Realität, Lebendigkeit und Selbstständigkeit jener drei Producte der ewigen Lebensprocesse des Unendlichen bei der Einheit des Wesens zu bezeichnen. Zugleich wird dabei die Zusammengehörigkeit dieser drei göttlichen Personen klar und in jeder von ihnen erscheint die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheiten und des göttlichen Wesens wieder, obwohl zugleich in ihnen sich dennoch jener Unterschied, der im Principe des Hervortretens liegt, deutlich geltend macht.

Wenn wir oben darauf hingewiesen haben, daß die aus irdischen Verhältnissen von der Offenbarung gewählten Ausdrücke für die Mittheilung des Geheimnisses der hl. Dreifaltigkeit nur annähernd erscheinen, so wird unsere nun weiter geführte Darstellung in sich selbst den Schutz enthalten gegen die Gefahr der Mißdeutung jener Bemerkung. Bei unserm frühern Hervorheben dieses Umstandes kam es uns vor Allem darauf an, jene Verirrungen abzuschneiden, welche durch ein zu weit gehendes Gleichstellen der Verhältnisse der hl. Dreifaltigkeit mit den irdischen Verhältnissen, aus welchem jene Namen entnommen sind, veranlaßt werden konnten. In den vielen Streitigkeiten, welche die verschiedenen antitrinitarischen Secten im Laufe der Zeiten, namentlich unter den Griechen, veranlaßt haben, tritt es oft genug hervor, welche Verwirrung das Mißverständniß jener Ausdrücke veranlassen konnte. Nicht nur an die Ausdrücke „Vater" und „Sohn", sondern mehr noch an den Ausdruck „Person", dessen Begriff namentlich im griechischen

Worte eine gewisse Unbestimmtheit und mehrfache Deutung zuließ, knüpfte sich diese Gefahr, indem man irrthümlicherweise alle Eigenthümlichkeiten, die sich bei menschlichen Personen zeigen, auf die Dreifaltigkeit übertrug, oder alle Verhältnisse, welche zwischen dem irdischen Sohne und Vater bestehen, auch hier in Anschlag bringen wollte. Da nun dergleichen offenbar nicht angeht, so hielten die Irrlehrer sich zur Verwerfung oder Verstümmelung der Kirchenlehre von der Dreieinigkeit berechtigt, weil sie im hergebrachten Lehrbegriffe durch Mißverständniß jener Ausdrücke Widersprüche und Unmöglichkeiten entdeckt zu haben wähnten.

Wenn diese Erfahrungen uns zwingen, es scharf hervorzuheben, daß man bei den in Rede stehenden Ausdrücken diese ihre nur annähernde Stellung nicht aus dem Auge lassen dürfe, so könnte in dieser unserer Bemerkung die umgekehrte Gefahr gefunden werden, daß nun das Mißverständniß nach der entgegengesetzten Seite hin jene Ausdrücke bis zu bloßen Allegorien abflachen möchte. Daher müssen wir zugleich es sehr scharf hervorheben, daß eine solche Deutung jener Ausdrücke als bloße Bilder auf's Entschiedenste zu verwerfen ist. Nicht im allegorischen, nicht in irgend einem bildlichen Sinne, sondern nur im allerrealsten Sinne ist der ewige Vater der wirkliche Vater des Sohnes und die zweite Person der wirkliche Sohn des ewigen Vaters. Die oben angedeutete Art der Zeugung läßt deren Wirklichkeit neben deren Ewigkeit klar genug verstehen. Ebenso sind die drei Personen durchaus nicht im allegorischen und bloß vergleichenden Sinne Personen genannt. Die selbstständige und in bestimmtem Grade klar von einander verschiedene reale Existenz jener ewigen Producte der unendlichen Macht, Erkenntniß und Glückseligkeit im Innern der einen Gottheit tritt nach der obigen Darstellung scharf und bestimmt genug hervor, indem in allen Dreien mit der Fülle der ganzen Gottheit auch die Fülle des ewigen Selbstbewußtseins, verbunden mit dem Bewußtsein der jedesmaligen Beziehung zum Wesen der Gottheit und zu den beiden übrigen Personen liegen muß. Der Vater ist also durchaus ein wahrer und wirklicher Vater und der Sohn durchaus ein wahrer und wirklicher Sohn des Vaters, obwohl beide dieses in einem viel höhern als im irdischen Sinne sind, schon einfach, weil sie es von Ewigkeit her sind. Und die drei Personen sind wirkliche Personen, aber in einem höhern Sinne als dem Menschen die Persönlichkeit zukommt, die ja bei uns nicht nur das bewußte eigene Sein, sondern zugleich auch die scharfe Beschrän-

kung dieses eigenen Seins aussprechen muß. Gerade diese Eigenthümlichkeit der menschlichen Persönlichkeit, daß sie nämlich zugleich die Beschränktheit und Abgeschlossenheit des menschlichen Individuums bewirkt, fehlt in den göttlichen Personen, da ja jede von ihnen die Fülle der schrankenlosen Unendlichkeit in sich trägt. Somit ist also nach beiden Seiten hin der Irrthum des zu Viel und zu Wenig im Verständnisse jener Ausdrücke zu vermeiden, deren sich der Ewige bedienen mußte, wenn er in seiner Offenbarung uns in menschlicher Sprache die nöthigen Aufschlüsse über jene Eigenthümlichkeiten seines inneren Lebens geben wollte.

Wenn wir jene Lehre der Offenbarung in dieser Art tiefer betrachten, so kommen wir dabei nie dazu, anzunehmen, daß unsere Vernunft jemals auf einen solchen Gedanken vom Wesen der Gottheit verfallen wäre; allein nachdem diese Offenbarungslehre uns gegeben ist, sind wir doch im Stande deutlich genug einzusehen, wie ein derartiges Verhältniß von Eins und Drei eine nothwendige Erscheinung im Innern des göttlichen Wesens ist und sich gerade in der von der Offenbarung mitgetheilten Weise von Ewigkeit her gestalten muß.

## §. 81.

### Gründe der Offenbarung dieses Geheimnisses.

Die Erlösung und Heiligung machten die Offenbarung der hl. Dreieinigkeit nothwendig. — Höhe der natürlichen Geistesbildung im Christenthum. — Gefahr der Verirrung in den Pantheismus. — Schutz dagegen durch die Offenbarung der hl. Dreieinigkeit.

Es erübrigt uns nun weiterhin die Besprechung der Frage: welchen Nutzen bringt uns denn die Offenbarung eines so unbegreiflichen Geheimnisses? Was konnte den Ewigen dazu veranlassen, uns über den Proceß seines innern unendlichen Lebens jene Mittheilungen zu machen, die trotz all' seiner göttlichen Offenbarung ganz naturgemäß für uns auf Erden dennoch unbegreiflich bleiben müssen? Was könnten diese dunkeln Mittheilungen zu unserer Geistesaufklärung auf Erden beitragen? Ist dieses Verhältniß auch objectiv wahr, warum sollte die Kenntnißnahme davon nicht besser jenem höhern Zustande vorbehalten bleiben, wo uns das Schauen solcher Geheimnisse durch die dann erst erlangte höhere Geistesbefähigung möglich wird? So wird der Zweifler gegenüber dieser

Offenbarungslehre fragen, eine Frage, die für ihn, wie früher schon bemerkt wurde, nicht nur bei der hl. Dreieinigkeit, sondern bei allen Geheimnissen des Christenthums nahe liegt.

Die allgemeine Antwort auf diese Frage ist bereits früher von uns gegeben worden, als wir von den Geheimnissen überhaupt redeten. Wir sagten dort nämlich, daß jedesmal bestimmte Nützlichkeitsgründe es veranlaßt haben, wenn die göttliche Offenbarung uns derartige Mittheilungen zukommen läßt. Wir haben diese Gründe dort auch bereits im Ganzen angedeutet. Hier erübrigt für uns nur noch die Aufgabe, dieselben vollständiger und genauer gerade speciell in Beziehung auf das vorliegende Geheimniß der hl. Dreieinigkeit anzugeben, und wir unternehmen dieses in folgenden Bemerkungen:

Erstens mußte die Menschheit nothwendigerweise erfahren, daß überhaupt ein Sohn Gottes da sei, als derselbe in der Fülle der Zeiten zur Erlösung auf Erden erscheinen sollte. Zugleich waren diejenigen Andeutungen dabei unumgänglich, welche das Verhältniß der Person des Sohnes wenigstens so weit angeben mußten, daß allen Verwirrungen im Begriffe der Menschen von der Einheit der Gottheit hinreichend vorgebeugt wurde. In gleicher Weise mußte damals die Offenbarung vom Dasein des hl. Geistes und vom Verhältnisse aller drei göttlichen Personen in der Einen Gottheit nothwendig erfolgen, als nach der Erlösung die neue Heilsordnung des hl. Geistes auf Erden beginnen sollte. Den Juden war daher im Alten Bunde das Geheimniß der hl. Dreifaltigkeit noch nicht geoffenbaret, und nur erst mit der wirklichen Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden mußte das Menschengeschlecht die nöthige Mittheilung darüber empfangen.

Neben diesen ganz nahe liegenden Gründen für die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung, dieses erhabenen Geheimnisses, zeigt sich noch als weiterer Grund die Abwendung einer geistigen Gefahr. Das Christenthum soll nämlich nicht nur den Einzelnen zum Heile führen, sondern es soll auch für die Menschheit im Allgemeinen den höchsten Grad der Geistesbildung vermitteln, der auf Erden erreichbar ist. Daher befördert es durchaus die Anstrengung menschlichen Nachdenkens, auf daß neben dem Glauben und durch den Glauben auch der wahre Fortschritt der menschlichen Intelligenz immer vollkommener vorangehe. Weit entfernt, daß der Glaube das Nachdenken hindere, verpflichtet er vielmehr auf's Strengste die begabten und berufenen Denker zu eifriger Anstrengung in geistiger Thätigkeit, wenn auch nicht diese Aufgabe ohne Unterschied

für jeden Menschen in gleicher Weise gestellt ist. Hier nun zeigt sich eine Gefahr, auf die wir bereits früher hingewiesen haben. Wenn nämlich die menschliche Vernunft bloß mit ihren natürlichen Mitteln den Weg des Nachdenkens verfolgt, so liegt ihr die Verirrung in den Pantheismus gar gefährlich nahe. Wir können uns nämlich die Gottheit nicht unthätig denken und müssen daher ein Object für ihre Macht, ihre Intelligenz und ihren glückseligen Genuß annehmen. Hier könnte man nun sich leicht dazu verirren, daß man die Welt für nothwendig ansähe, wenn die Gottheit überhaupt ein Object für ihre ewige Lebensthätigkeit haben muß. Sieht man aber auf diese Art das Universum für nothwendig an, als ob Gott dieses Daseins für sein eigenes Geistesleben bedürfe, so ist man alsbald dem Pantheismus völlig verfallen. Ist ja alsdann diese fälschlich vorausgesetzte Nothwendigkeit des Daseins der Welt für die Gottheit zugleich auch als etwas anzusehen, dessen Gott schon so lange bedurft hat, als er überhaupt existirt, d. h. von Ewigkeit her. Muß aber in dieser irrthümlichen Auffassung das Universum für etwas von Ewigkeit her Existirendes gelten, so ist es offenbar vom Willen der Gottheit unabhängig und der Gottheit gleichgestellt; es gehört alsdann ausdrücklich zum Wesen des Unendlichen, und der Pantheismus ist sofort unabweisbar.

Nur die Kenntniß vom Geheimnisse der hl. Dreieinigkeit schützt uns vor dieser Gefahr. In diesen ewigen Processen im Innern der Gottheit selbst erkennt der nachdenkende Geist alsbald die höchste und vollständige Wirkung der ewigen Lebensthätigkeit Gottes. Hier hat seine Macht das Unendliche zum Gegenstande, hier erzeugt seine Intelligenz den unendlichen Gedanken und spricht ihn aus in der ewigen Fülle des Wortes, hier hat seine Liebe das Unendliche zum Gegenstande ewig glückseligen Genusses. Hier schließt sich im Innern der Einheit Gottes der Kreis der glücklichsten Gesellschaft ab, so daß alle Thätigkeit und Glückseligkeit als ewiges immanentes Eigenthum in der Gottheit selber sich findet, so daß sie keines Gegenstandes außer sich bedarf.

Nur bei der klaren Erkenntniß dieses geoffenbarten Sachverhaltes erscheint die Schöpfung durchaus in dem Charakter ihrer Zufälligkeit. Sie ist nur ein äußerer Abglanz der innern Herrlichkeit Gottes und nichts, was zum Leben, zur Thätigkeit und Glückseligkeit Gottes selbst nothwendig wäre, denn alles zum Leben der Gottheit nothwendig Erforderliche findet sich durch das Dasein der hl. Dreieinigkeit ewig immanent in der Gottheit selbst vor. Die Schöpfung dient nicht

zum Glücke Gottes, sondern nur zur äußern nicht nothwendigen Manifestation seiner innern Herrlichkeit.

Wir sehen, wie wichtig es zum Schutze gegen die Gefahren pantheistischer Verirrung war, daß Gott für diejenige Weltperiode, wo nach dem Willen seiner Erbarmung mit der Errettung unseres Geschlechtes zugleich die Entwicklung unserer höchsten intelligenten Thätigkeit auf Erden eintreten sollte, der Menschheit jenes Geheimniß offenbarte, obwohl uns dasselbe dunkel bleibt, wie dem geistreichsten Taubstummen alle Mittheilung über die Musik. Hier sehen wir nur im Spiegel und im Gleichnisse, wie Paulus sagt, jenseits erst liegt das Schauen; und dennoch hat dieses Spiegelbild der Offenbarung gar bedeutenden Werth für die Beleuchtung der Wege unseres irdischen Denkens und Lebens.

## §. 82.

## Alter der Dreieinigkeitslehre.

Die Gegner bestreiten es, daß diese Lehre specifisch christlich sei; der Gedanke soll von Plato herrühren. — Erst im dritten Jahrhunderte soll er in's Christenthum hineingebracht sein. — Neuplatoniker. — Die Taufformel als Beweis der Ursprünglichkeit.

Die Gegner unseres Glaubens haben mitunter die Bemerkung gemacht: es sei die jetzige Dreieinigkeitslehre kein Dogma des Urchristenthums. Später erst, zu den Zeiten des Origenes, habe man aus dem Platonismus diesen fremdartigen Gedanken entwickelt, und mit bildlichen Ausdrücken, die sich in ganz anderm Sinne in der hl. Schrift vorfänden, in Verbindung gebracht. Zu den Zeiten des Athanasius sei diese Ansicht bereits so verbreitet gewesen, daß dieser es wagen durfte, mit fanatischem Eifer ihre Erklärung als Kirchenlehre durchzusetzen. Sofern in dem Gedanken an die Dreieinigkeit der Gottheit eine tiefsinnige Speculation verborgen liege, gebühre die Ehre desselben nicht Christus und den Aposteln, sondern dem Plato, welcher denselben zuerst erdacht habe.

Allein die Behauptung, daß sich in Plato's Schriften Spuren dieses Gedankens vorfänden, läßt sich nicht im Mindesten begründen. Kein einziger deutlicher Ausspruch findet sich dort vor, und Niemand unter den Alten hat dergleichen im Studium der platonischen Lehre jemals geahnt, bevor das Christenthum mit diesem neuen Gedanken aufgetreten war. Was dieser Weise unter dem Worte Logos versteht, ist nicht im

Entferntesten mit dem zu verwechseln, was das Evangelium unter diesem Worte versteht. — Allerdings finden sich deutliche Spuren von der Kenntniß der Dreieinigkeitslehre bei neuplatonischen Philosophen in der ersten Zeit des Christenthums. Allein derjenige unter diesen Philosophen, der das Geheimniß am deutlichsten gekannt zu haben scheint, Ammonius Saccas, hat es nicht aus Plato genommen, sondern nur in den Plato hineingetragen, da er selbst ein abgefallener Christ war und nur aus der christlichen Lehre diesen Gedanken genauer kannte.

Uebrigens ist der Beweis leicht beizubringen, daß die Dreieinigkeitslehre durchaus nur dem Urchristenthum angehört und nicht nur der Bibel, sondern dem ersten Beginne der Christenheit schon vorausgegangen ist. Wir finden nämlich den schärfsten und bestimmtesten Ausdruck dieser Lehre bereits in der christlichen Taufformel vor. Was Christus bei allen andern Anlässen von der Macht und Wirkung des Sohnes oder des hl. Geistes neben der Macht und Wirkung des Vaters spricht und immer scharf unterscheidet, das trägt unzweifelhaft seine Behauptung verschiedener Persönlichkeiten auf's Bestimmteste in sich, während er allen dreien Personen, bei verschiedenen Gelegenheiten, göttliche Eigenschaften beilegt und ihnen einzelne Thätigkeiten zuweist, die nur der Gottheit allein zukommen können. Wollte man hierbei noch daran zweifeln, ob nicht dennoch Christus unter dem Sohne und heiligen Geiste nur höher gestellte Creaturen, nur der Gottheit am nächsten stehende geschaffene Geister verstanden habe, so schließt die von ihm ausdrücklich angeordnete Taufformel allen Zweifel völlig aus. Diese Formel soll ja den Ausdruck dessen bilden, was nur der Allmächtige allein dem armen Menschen gegeben hat und zu geben vermag: Vergebung der Sünden und himmlisches Gnadenleben. — Diese Formel soll zugleich den Getauften in Pflicht und Treue nehmen für Gott allein und für Niemand außer Gott. Daher konnte und durfte Christus dieser seiner klaren Absicht nach in der Taufformel durchaus keinen andern Namen anbringen, als allein den Namen Gottes. Und hier nun gerade, wo nur einzig von der Gottheit die Rede sein kann, nennt uns Christus in völliger Gleichstellung die drei Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes, deren Bedeutung er den Seinigen vorher vollständig genug erklärt haben mußte. Die Taufformel aber bildet den allerersten Anfang des Christenthums und das allerälteste Bekenntniß christlichen Glaubens. Jeder Zweifel, ob die Dreieinigkeitslehre ursprüng-

licher Glaube des ersten Christenthums gewesen sei, ist also schon mit dem Dasein dieser von Christus selbst angeordneten Taufformel vollständig beseitigt.

Hiermit glauben wir der apologetischen Aufgabe in dieser tiefsinnigen Lehre unseres Glaubens Genüge geleistet zu haben. Sehr begreiflich erscheint es, daß alle Arten von Gegnern des Christenthums vom tiefsten Standpunkte des Materialismus hinauf neben den speciellen Angriffen ihrer jedesmaligen Philosophie einen besondern Widerwillen gegen dieses Geheimniß mitbringen. Gelingt es uns nun auch nicht, dieselben hier direct zum Glauben zu zwingen, denn das hängt von andern Bedingungen ab, so können wir doch dazu beigetragen haben, daß denselben jene Lehre in anderm Lichte erscheint, so daß sie sich hüten werden, ein Geheimniß unbesehen mit frivolem Spotte für vernunftwidrig zu erklären, das so viele hochbegabte Denker aller Jahrhunderte in tiefster Ehrfurcht gläubig bekannt haben, und das seine Rechtfertigung bei genauerer Erforschung des richtig aufgefaßten Lehrinhaltes schon im Begriffe des Unendlichen findet.

---

# Dreizehntes Kapitel.

## Das Geheimniß der Erbsünde.

### §. 83.

### Die Versuche, den Ursprung des Uebels zu erklären.

Physisches und moralisches Uebel. — Unzulängliche Erklärungsversuche. — Das Uebel nicht durch bloße Zweckmäßigkeit zu erklären, — auch nicht als zur Beschränktheit des creatürlichen Wesens gehörig. — Der Trieb nach Glück dem Geiste wesentlich. — Glück auch in der Beschränktheit möglich. — Das physische Uebel ist einzig für den Menschen Unglück. — Das Uebel erscheint als Störung in der Schöpfung. — Moralisches Uebel. — Der Versuch, die Laster als nützlich zu erklären.

Unter den großen Fragen, welche von jeher das Nachdenken der Weisen beschäftigt haben, erscheint uns als eine der wichtigsten und schwierigsten die Frage nach dem Ursprunge des Uebels. Es zeigt

sich uns auf Erden ein zweifaches Uebel, nämlich das physische und das moralische. Unter dem physischen Uebel verstehen wir das Unglück und unter dem moralischen die bösen Neigungen der menschlichen Natur, welche die Quelle fortwährender Versündigungen bilden. Wenn wir zuerst unsern Blick auf das physische Uebel wenden, so begegnen uns verschiedene falsche Versuche, den Grund des Unglückes in der Welt zu erklären. Diese falschen Versuche lassen sich alle auf zwei Hauptansichten zurückführen. Die erste Ansicht gibt als Grund des Uebels dessen Zweckmäßigkeit im Zusammenhange der irdischen Erscheinungen an. Dieser Versuch gibt sich allerlei Mühe, nachzuweisen, wie überall das, was wir ein Uebel zu nennen pflegen, dennoch seinen Nutzen habe und zwar einen durchaus irdischen Nutzen, ganz abgesehen von unserer Bestimmung für's ewige Leben. Obwohl auch bei richtiger Betrachtung der Dinge, d. h. bei genauer Rücksicht auf die Ewigkeit, mitunter manche Uebel sich in der That als irdisch zweckmäßig nachweisen lassen, so geht dieses noch lange nicht überall an.

Die Versuche, für alle Uebel eine bloß irdische Zweckmäßigkeit nachzuweisen, schlagen mitunter so vollständig fehl, daß sie der Lächerlichkeit verfallen. Da hört man z. B. die Behauptung: die Krankheiten der Menschen seien von großem irdischen Vortheil. Durch dieses Leiden kämen die Menschen erst zur Erforschung der Heilkräfte der Natur, die sie ohne das Dasein der Krankheiten vernachlässigt haben würden. Allein wir fragen doch wohl mit Recht: was hilft es uns an sich, daß wir z. B. die Heilkraft der Chinarinde kennen? Sollte nur dafür das Krankheitsübel da sein, um uns auf diese Heilkraft hinzuweisen, die wir ohne das Uebel nicht nur nicht kennen würden, sondern auch nicht im Geringsten zu kennen brauchten? Wir würden alle derartigen Kenntnisse von Heilkräften gewiß gerne in den Kauf geben, wenn zugleich die betreffenden Krankheiten verschwänden. Von wie vielen Baumgattungen wissen wir nichts über die Kraft ihrer Rinde und verlieren nicht das Mindeste bei dieser Unwissenheit. Alle jene Naturforschung, die keine höheren Zwecke hat, als die Abwehr irdischer Uebel, könnten wir ohne jene Uebel völlig entbehren. Würden wir ja nur dabei gewinnen, wenn beides zugleich aufhörte, die Krankheit und die Mühe der Heilkunst. Die Naturkenntniß hat nur dann wahren Werth, wenn sie mittelbar den Zwecken der Ewigkeit dient; allein dazu waren nicht gerade die heilbedürftigen Uebel erforderlich.

Ebenso sagt man: der Hunger treibe die Menschen zu Thätigkeit

und Arbeit. Allein was ist diese Arbeit selber werth, wenn sie nicht mittelbar eine ewige Bestimmung hat, und nichts anderes mehr soll, als eben jenen Hunger vertreiben? Es ließe sich eine lange Reihe von mitunter lächerlichen Versuchen, solche irdische Zweckmäßigkeit in den Uebeln zu finden, hier aufführen. Materialistische und atheistische Anschauung der Welt mag sich zu solchen Erklärungen verstehen, wenn sie nicht lieber auf jede Erklärung verzichtet. Wo aber der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit des Menschengeistes vorhanden ist, da führen solche Versuche auf Widerspruch und Ungereimtheiten. Wäre es ja nur eine lieblose und unweise Art, wenn der Allmächtige den für das Glück der Unsterblichkeit erschaffenen Menschengeist nur um irdischer Nützlichkeit willen mit Unglück heimsuchte, dessen Größe sehr oft den dadurch erreichten irdischen Vortheil weit überragt, während es hundertfältig sogar völlig ohne irdischen Nutzen ist. Nur Mangel an Weisheit, Macht und Güte könnte so zweckwidriges Verfahren veranlassen. Diese Ansicht wird daher wohl keiner weitern Widerlegung bedürfen.

Die zweite Ansicht über den Grund der Uebel besteht bei den Gegnern unseres Glaubens darin, daß sie dasselbe als etwas zur Beschränktheit unseres creatürlichen Wesens Gehöriges betrachten. Weil der Mensch nicht unendlich ist, weil er beschränkt und unvollkommen sein muß, darum sollen die Uebel zu seiner Natur gehören. In dieser Ansicht liegt der große Fehler, daß zwischen Beschränkung und Qual nicht, wie es sich gebührt, unterschieden wird. Sehr wohl können wir uns ein geschaffenes Wesen mit allen möglichen Schranken seines Daseins behaftet denken, ohne daß dasselbe darum gerade unglücklich sein müßte. Der Schöpfer konnte Geister erschaffen mit äußerst beschränkter Befähigung, und dabei sie dennoch glücklich sein lassen, selbst beim vollen Gefühle ihrer Beschränktheit. Es liegt hier eine falsche Definition von Glück und Unglück zu Grunde. Unglück ist die persönliche Empfindung der Störung im harmonischen Verhältnisse zu unserer Umgebung. So lange daher der Geist nur in seinen natürlichen Schranken erscheint und nicht zugleich auch im Innern dieser Schranken durch die Umgebung gestört, kann er nicht eigentlich unglücklich sein; Schmerz und Leiden treffen ihn dann noch nicht. Wohl hängt das höhere Maß des Glückes auch von der höhern Vollkommenheit der Natur ab. Je weniger beschränkt die Natur des einzelnen Geistes erscheint, desto reicher ist auch das Feld für harmonische, glück-

bringende Verbindung mit seiner Umgebung, desto reicher auch die Fähigkeit für die Empfindung des Glückes. Nie aber kann die bloße Beschränktheit auch dem niedrigsten Geiste zu Schmerz und Leid sich gestalten.

Wenn man die bloße creatürliche Beschränktheit des geschaffenen Geistes schon für ein Unglück ansehen will, dann muß man ja behaupten: es gäbe überhaupt gar kein Glück. Allein wir können uns doch sehr wohl das Glück der Engel in ungestörter Vollkommenheit denken, ohne den mindesten Widerspruch im Begriffe, obwohl wir die Engel als creatürlich beschränkt anerkennen werden. Haben wir ja sogar unter uns auf Erden trotz aller Hindernisse dennoch mitunter wahrhaftiges Glück. Wie glücklich ist oft ein kleines Kind zu nennen gerade im Zustande seiner Beschränktheit.

Wer die bloße Beschränktheit geschaffener Geister an sich schon als Unglück betrachten will, der muß von dem hochmüthigen und verkehrten Bestreben ausgehen, daß er „sein will wie Gott", wie einstens die Eva. Er erklärt sich ja für unglücklich, weil er dem Unendlichen nicht gleich steht. Aber dieser Gedanke widerspricht in der That der menschlichen Natur, und er konnte nur durch hochmüthige Verblendung den Anfang dazu bilden, daß der Mensch das eigene Verlangen seiner Seele mißversteht und sein Glück auf unrichtigem Wege sucht. Es gehört zum Wesen und der Natur des Geistes der unauslöschliche Trieb nach Glückseligkeit. Dieser Trieb liegt, wie das Vermögen zu denken, zu wollen und zu empfinden, in der Natur des Geistes unvertilgbar eingeschlossen; aber dieser Trieb enthält nicht im Mindesten das Verlangen, daß der Geist für sich selbst eine andere Persönlichkeit sein wollte, als die, die er ist. Alles Andere, was ihm gefällt, will er keineswegs selbst sein, er verlangt es nur zu besitzen und zu genießen nach dem Maße seiner Befähigung. Auch Gott gegenüber bleibt dieser Trieb nach Glückseligkeit sich gleich in unserm Innern. Bei richtigem Verständniß unserer selbst verlangen wir gar nicht, Gott zu sein, sondern nur, Gott zu besitzen und das Glück der Vereinigung mit ihm in Liebe zu genießen. Die menschliche Liebe verlangt nirgendwo darnach, selbst der geliebte Geist zu werden und in dessen Substanz und Persönlichkeit förmlich überzugehen; wir begehren nur darnach, den Geliebten in voller Freundschaft zu besitzen, und ihm durch eigene Vorzüge ähnlich und wohlgefällig zu werden. Ohne Aenderung unserer eigenen Persönlichkeit wollen wir nur den Geliebten so vollkommen als unser Eigenthum be-

sitzen, daß wir seine Vorzüge mitgenießen, während sie beim Wesen seiner Persönlichkeit verbleiben. Daher macht der Anblick der Vollkommenheiten Gottes bei richtigem Verständniß unseres eigenen Begehrens die Seele nur glücklich, so lange Liebe möglich ist. Erst wo diese aufhört, beginnen die Qualen des Neides, und der Mensch will sein wie Gott und unabhängig von ihm.

Offenbar können nun beide erwähnten Ansichten vom Grunde des Unglückes uns nicht befriedigen. Nie kann dasselbe als rücksichtsloses Verfolgen irdischer Zwecke der göttlichen Willkür angesehen werden, wie in jener Zweckmäßigkeitstheorie versucht wird. Tausend Mittel hat der Allmächtige in seiner Weisheit, um Alles zu vermeiden, was bei Einrichtung der Dinge für ihre bloß irdischen Zwecke uns arme Menschen quälend berühren könnte. Ebenso konnte er uns in mannigfacher Art als endliche Wesen genügend beschränken, ohne dabei durch Unglück uns zu quälen. — Eine dritte Erklärung ist also erforderlich.

Wenn wir nun die Natur des physischen Uebels auf Erden genauer beobachten, so kann uns die Thatsache nicht entgehen, daß dasselbe einzig und allein für den Menschen da ist, während alle andern Creaturen neben uns davon nicht berührt werden. Mögen Erdbeben und Vulkane eine ganze Gegend mit all' ihrer Herrlichkeit verwüsten, die willenlose Natur hat davon nichts gelitten. Ist das Ereigniß vorüber, so mag unter ruhigem Himmel und in ungestörter Stille an dieser Stätte die Natur ihre Pracht, nur anders als bisher, entfalten. Der See, der die Gegend im Untergange verschlang, ist nun mit seinen Ufern vielleicht schöner als Alles, was dort bei jener Katastrophe verschwand. Auch Pflanzen und Thiere sind nur scheinbar von Unglück getroffen; denn da ihnen ja das Selbstbewußtsein mangelt, bleiben sie, wo Störungen ihr nur physisches Dasein treffen, gleichgültig dabei. Wohl wehrt sich die Natur nach ihrer Ordnung im Thiere gegen Zerstörung dieses Organismus, den sie hervorbringen mußte und zu erhalten hat. Aber der Schmerz des Thieres ist kein eigentliches Leiden, wie persönliches Unglück, und gleicht nur äußerlich dem menschlichen Schmerze im Schrei und in den Körperbewegungen. Sein Schmerz dient bloß den Zwecken der Natur, wie alle seine Thätigkeit und Kunst. Nur der arme Mensch kennt und erfährt das eigentliche Leiden. Wenn seine Hütte, wenn seine mühevolle Arbeit, wenn seine Nahrungsmittel bei jener Katastrophe zerstört werden, wenn sein Körper dabei verwundet oder verstümmelt wird, wenn seine Angehörigen dabei zu Grunde gehen, wenn er mit ihnen in

Gefahr schwebt, unvorbereitet vor seinen ewigen Richter gerufen zu werden, so ist dieses Alles für ihn qualvolles Unglück. Er allein trägt diesen traurigen Vorzug des Unglückes unter den Geschöpfen mit seiner geistigen Natur.

Bei diesem Sachverhalte liegt der Vernunft der Gedanke nahe, den schon die alten Weisen ahnten, daß das Unglück überhaupt nur als eine Störung in der Schöpfung zu betrachten sei. Wenn wir ein herrliches Kunstwerk von der Hand eines bewährten Meisters sehen, z. B. eine kunstreiche Uhr mit mechanischem Spiel, und es findet sich darin hier ein Rad zerbrochen, dort eine Walze verbogen, und dergleichen Störung, während sich überall noch die deutlichen Spuren der Kunst und Ueberlegung jenes Meisters zeigen, so wissen wir, daß ein Unfall das Werk getroffen haben muß. In der Gestalt, wie sie gegenwärtig erscheint, kann die Uhr unmöglich aus der Hand des Meisters hervorgegangen sein. Nur ein zwischen heute und dem Anfange liegender Vorfall kann dem Werke diese Störungen beigebracht haben. — Aehnliches sagt uns der Anblick der Schöpfung in ihrer jetzigen Gestalt. Ueberall erscheinen die Spuren der Weisheit, Macht und Güte des Schöpfers verbreitet; doch Eins nur stört, und das ist das Uebel, das ist das Leiden des armen Menschen. Ihn nur allein trifft die eigentliche Störung, alles Andere bleibt völlig gleichgültig dabei. Hätte denn der Allmächtige, der die Sonne erschuf, nicht dafür sorgen können, daß der arme Mensch nicht zittert vor Frost, während vielleicht unter seiner Wohnstätte Kohlenlager der mächtigsten Art sich verbergen? Hatte der Herr in seinem Reichthume denn nicht die Mittel in der Hand, dem Menschen die Last der Arbeit und die Noth des Hungers zu ersparen, während das Wild des Feldes mühelos und spielend seine reichliche Nahrung findet? Warum trifft nur allein den Menschen auf Erden das Unglück? Ein glückseligkeitsfähiges Wesen, dem der Schöpfer den Trieb nach Glück unauslöschlich in sein Wesen hineinlegte, kann unter der Regierung eines gerechten Gottes nur unglücklich sein in Folge seiner eigenen Schuld. Nie konnte die ewige Gerechtigkeit dieß Unglück zwecklos zulassen, oder nur für göttliche Zwecke fügen. Hier liegt klar genug die Spur eines Zusammenhanges angedeutet, der zwischen dem Uebel und einem Geheimnisse menschlicher Schuld vorhanden sein muß.

Allein es zeigt sich noch eine andere Seite in der Natur des Uebels, die wir wesentlich zu beachten haben. Wir erkennen tausendfältig das physische Uebel als deutliche Strafe gegenwärtiger persönlicher Sünd-

haftigkeit der Menschen. Dennoch ist bei Weitem nicht alles Unglück aus den Fügungen jener Gerechtigkeit zu erklären, welche die gegenwärtigen Sünden der einzelnen Menschen zu bestrafen hat. Auch solche sind von Leid und Schmerz getroffen, die von gegenwärtiger Verschuldung frei erscheinen. Leidet ja sogar das unschuldige Kind vielfache Schmerzen. Wenn daher Leid und Schmerz von göttlicher Gerechtigkeit herrühren, so muß außer der jetzigen Verschuldung unserer Sünden noch ein anderer geheimnißvoller Grund für die strafenden Rathschlüsse der göttlichen Gerechtigkeit vorhanden sein, obwohl sich derselbe unserer Forschung verbirgt.

Außer dem physischen Uebel lastet moralisches Uebel als dunkles Verhängniß schon auf unserm Geschlechte, ganz abgesehen von den persönlichen Sünden des einzelnen Menschen. Es zeigt sich nämlich eine mehrfach gestaltete Anlage zum Bösen als etwas bereits in der Natur des Menschen Vorhandenes, was nicht von der Schuld des Einzelnen kommt, sondern dieser schon zu Grunde liegt. Rachsucht, Neid, Schadenfreude, Mißgunst, Habgier, Genußsucht und Stolz liegen unzweifelhaft als traurige Anlagen bereits in der Natur des Menschen. Diese Dinge lernt der Einzelne nicht erst von Andern; im Gegentheile mögen die Andern mit aller Vorsicht in der Erziehung dagegen kämpfen, immer zeigt sich das Vorhandensein dieser Anlagen. Selbst das kleine Kind verräth bei seinen ersten Willensäußerungen Eigensinn und Zorn, und bald folgen Neid, Genußsucht, Habgier und Rachsucht nach. Unmöglich können wir annehmen, daß diese Anlagen bloß von göttlicher Fügung herkommen, bilden sie ja eine tiefe Entstellung der Menschennatur und begründen ihr directes Widerstreben gegen Gott. Auch hier begegnen wir wieder dem fruchtlosen Versuche, diese Anlagen entweder als Fügungen der Zweckmäßigkeit oder als natürliche Beschränktheit des erschaffenen Geistes erklären zu wollen, ähnlich wie wir dieses oben beim physischen Uebel sahen. Nur materialistische und atheistische Anschauungen und mit diesen auch der Pantheismus können sich mit dieser Erklärung befriedigen. Hat man ja sogar den Versuch gemacht, in Romanen durch erdichtete Geschichten die Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit aller Laster zu beweisen. Nun freilich, wenn es keinen Gott und keine Unsterblichkeit gibt, möchte man diesem Gedanken wohl Wahrheit wünschen zum letzten Heile der Welt. Tugenden würden wohl schwerlich übrig bleiben, wenn der Materialismus und Atheismus allgemein auf Erden practisch würden. Also wäre dann ja Alles unnütz, wenn die Laster nicht nützlich wären, die dann allein

noch sich zeigen würden. Um diesen Wunsch wenigstens mit dem Beweise der Möglichkeit zu schützen, kann ja der Romanschreiber zu beliebigen Thatsachen beliebige Folgen erdichten und beliebige Verwicklungen. Zugleich kann er unter den Seinen die mißliebige Tugend durch willkürliche Erzählungen beliebig verleumden. Die göttliche Weltregierung arbeitet ihm hier fast scheinbar in die Hand. Als Herr der Ereignisse weiß Gott es zu fügen, daß auch der böse Wille der Menschen und ihre Laster dem großen Zwecke der Vorsehung wider ihren Willen im letzten Ergebnisse dienen müssen. So bieten sich Thatsachen der Erfahrung dar, die für den Ungläubigen in gewissem Sinne die Nützlichkeit des Lasters bestätigen könnten.

## §. 84.

## Die Erklärung des Christenthums über den Ursprung des Uebels.

Die Uebel Folge menschlicher Schuld. — Ahnung eines allgemeinen Schuldgeheimnisses. — Christliche Offenbarung über die Erbsünde. — Diese Lehre hat zwar Dunkelheiten, aber keine Widersprüche. — Ihre Verwerfung führt dagegen auf Widersprüche, ohne für die Dunkelheit Licht zu gewinnen. — Der eigentlich dunkle Punkt in diesem Glauben. — Möglichkeit der vom Christenthum behaupteten Verbindung zwischen den Vorfahren und ihren Nachkommen. — Gesammtprüfung.

Die Betrachtung dieser Umstände hat schon bei den Alten hier und da den Gedanken nahe gelegt, den wir als die einzig mögliche Erklärung des Ursprunges der Uebel anzusehen haben. Die Vernunft kann nämlich nur die Annahme gelten lassen, daß die göttliche Gerechtigkeit alle Uebel einzig und allein in Folge menschlicher Schuld eintreten lassen konnte. Bei denjenigen Leiden, welche wir unmittelbar als Folge gegenwärtiger Sünden einzelner Menschen erkennen, bedarf diese Erklärung keiner weitern Rechtfertigung. Nur bei jenen Uebeln, die ohne Unterschied den Tugendhaften und den Lasterhaften zu treffen pflegen und sagar das unschuldige Kind nicht verschonen, sowie bei der erwähnten verhängnißvollen allgemeinen Naturanlage der Menschen zum Bösen, sehen wir nicht in den wirklichen Sachverhalt des Zusammenhanges zwischen Schuld und Uebel hinein, da wir dabei offenbar ein angeborenes, d. h. ein mit unserer Menschennatur durch die Abstammung von unseren Vorfahren ererbtes Verhängniß an uns tragen. Wie wir heute Leiden tragen, welche wir uns durchaus nicht durch irdisches Thun und Lassen zugezogen haben, so war es auch bei unsern Eltern und bei

den Vorfahren bis in die dunkeln Anfänge des Menschengeschlechtes hinauf gerade so bestellt, und nicht anders verhält es sich mit den angeborenen Neigungen zum Bösen. — Aber auch hier kann die Vernunft, obwohl sie das Genauere nicht weiß und ihrerseits allein nie ergründet, dennoch sich der Ahnung nicht entschlagen, daß in diesem Geheimnisse irgend ein verborgener Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Elende und einer allgemeinen Schuld des erblich unglücklichen Menschengeschlechtes walten möge. Dunkle Andeutungen, wie sie sich aus den Urtraditionen des Menschengeschlechtes durch die Sagen und insbesondere durch den Cultus mehrerer alten Völker durchziehen, waren geeignet, diese Ahnung zu unterstützen.

Beim israelitischen Volke war hierüber klarere Kenntniß vorhanden, welche sich im ganzen Cultus und insbesondere in der Hoffnung auf den Messias geltend machte. Das Christenthum spricht für die ganze Welt die hier nothwendige göttliche Offenbarung bis zu demjenigen Grade von Bestimmtheit im Einzelnen aus, welcher für uns vorhanden sein mußte, um die Maßregeln und Anforderungen Gottes für unsere Erlösung aus diesem geheimnißvollen Unheil hinreichend zu verstehen. Dieß geschieht in der bekannten Lehre von der Erbsünde, d. h. durch die Offenbarung, daß an dem Fall unserer ersten Eltern bei ihrer Prüfung im Paradiese das ganze von ihnen abstammende Menschengeschlecht auf eine geheimnißvolle Weise betheiligt sei, so daß Schuld und Strafe dieser ersten Sünde jedem einzelnen Menschen durch seine Abstammung von Adam als eine Erbschaft seiner menschlichen Natur anhafte.

Hier müssen wir vor Allem hervorheben, daß der Gegner, welcher diese christliche Lehre von der Erbsünde verwirft, weil sie ihm zu unglaublich vorkommt, dennoch gezwungen bleibt, die größere Hälfte dieses Geheimnisses der Erblichkeit zuzugeben, da er ja das von der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes alsdann so völlig unerklärliche Dasein erblichen Unglückes und erblicher Gebrechen unläugbar in der Natur vor Augen hat.

Jede andere Annahme, in welcher die Vernunft den Zusammenhang des unläugbar vorliegenden Sachverhaltes dieser Erblichkeit des Elendes zu erklären versucht, führt ausdrücklich auf Widersprüche, während nur die christliche Behauptung keinen eigentlichen Widerspruch enthält, obwohl sie allerdings eine bedeutende Dunkelheit zurückläßt. Nie kann unsere Vernunft wirkliche Widersprüche ertragen, sehr wohl aber kann sie sich oft eine Dunkelheit gefallen lassen müssen, zumal

wenn die Annahme dieser Dunkelheit in der Natur der Grenzen unserer Erkenntniß deutlich begründet erscheint. Will man daher in der Frage nach dem Ursprunge des Uebels und der Erblichkeit desselben die Lehre des Christenthums nicht zugeben, daß das Uebel nur die Folge einer geheimnißvollen Schuld des ganzen Menschenstammes sei, weil in dieser Annahme eine Dunkelheit unaufgehellt bleibe, so bessert das die Frage nicht. Man kann durch diese Verwerfung doch nur eine Beförderung unserer Aufklärung beabsichtigen. Allein statt Aufklärung und Licht zu gewinnen, arbeitet man sich durch diese Verwerfung nicht nur in andere Dunkelheiten, sondern in ein Wirrsal von eigentlichen Widersprüchen hinein. Wir haben oben bereits die beiden andern hier allein noch möglichen Erklärungsversuche kurz beleuchtet und nachgewiesen, wie sie mit dem Begriffe einer selbstständigen allmächtigen und weisen Gottheit in vollem Widerspruche stehen. Wollte man aber solchen Erklärungen des Uebels zu lieb dann sogar die Annahme einer persönlichen Gottheit vorwerfen, so würde man dabei in alle früher besprochenen Widersprüche des Pantheismus und Atheismus hineingerathen, ohne doch dabei einen Funken von wirklichem Lichte über den Grund des Daseins der Uebel oder den mindesten Einblick in den Zusammenhang jener unläugbar vorhandenen Erblichkeit derselben zu gewinnen.

Es wird für unsere Besprechung der christlichen Lehre von der Erbsünde hier am zweckmäßigsten sein, wenn wir scharf unterscheiden, was im vorliegenden Lehrinhalte für uns eigentlich unbegreiflich bleibt und was sich durch genügende Gründe im Zusammenhange der Sache erklären läßt. Thun wir dieses, so findet sich eigentlich nur ein einziger Punkt als wirkliche Dunkelheit für unsere irdischen Erkenntnißmittel in der Glaubenslehre vor, während alles Uebrige sich uns zu hinreichendem Verständnisse gestaltet. Worin liegt aber jene Dunkelheit, welche sich die Vernunft hier bei unserer Erklärung der Uebel gefallen lassen soll? Sie liegt darin, daß wir nicht einsehen, wie denn ein Schuldverhältniß ohne Sündenthat des Nachkommen schon in der ererbten Natur des Menschen sich so vorfinden soll, daß es vom Ursprung unseres Geschlechtes her mit den übrigen Eigenthümlichkeiten dieser Natur auf alle Einzelnen wie eine Erbschaft sich verbreiten konnte.

Wir müssen bei dieser Gelegenheit uns daran erinnern, daß es sich bei dem Ursprunge des Uebels aus menschlicher Schuld offenbar nur um irgend ein geschichtliches Ereigniß handeln kann, welches mithin als etwas rein Zufälliges und in keiner Weise Naturnothwendiges nur

so weit von unserer Vernunft erforscht werden kann, als die vorfindlichen Spuren dazu ausreichen, uns sicher zu leiten. Nie aber würden wir dabei durch unsere Forschung genaue Kenntniß des Sachverhaltes im Einzelnen erwarten dürfen. Wenn man in neubetretenen Gegenden Amerikas die Ruinen zerstörter Ortschaften findet, die längst untergegangenen und völlig unbekannten Völkerschaften zugehört haben, so mag man dort die vorhandene Spur der Zerstörung näher betrachten. Es wird sich daraus ergeben, ob Menschenhand oder Naturereignisse als die Ursache des Unterganges erscheinen, ob ein Brand oder ein Erdbeben dabei gewaltet hat, ob die Bevölkerung allmählich ausgestorben, ob sie plötzlich getödtet, oder ob sie zur Flucht gezwungen worden sei, ob das Ereigniß vor vielen oder vor wenigen Jahren sich zugetragen haben müsse. Manches dergleichen läßt sich dort mit Bestimmtheit erkennen, Vieles davon bleibt zweifelhaft, da die vorliegenden Spuren mehrere Erklärungsweisen gestatten. Niemals aber wird man ohne das Auffinden specieller Nachrichten, allein aus dem Zustande jener Ruinen genau die Zeit, die Entstehung und den speciellen Hergang des zerstörenden Ereignisses erkennen wollen. Aehnlich verhält es sich mit den Ruinen unseres Glückes auf Erden. Wir erkennen aus ihnen, daß eine traurige Katastrophe früh im Ursprunge des Menschengeschlechtes stattgehabt haben muß, die uns jene erblichen Uebelstände, nämlich die Leiden des Lebens und die bösen Neigungen in unserm Innern, für die ganze Nachkommenschaft beigebracht hat. In welcher Weise aber dieser Vorfall speciell sich gestaltet habe, das läßt sich aus den vorfindlichen Spuren allein nie erforschen. Nur wenn eine Tradition des Menschengeschlechtes aus jenen ersten Zeiten vorhanden wäre, auf die wir uns verlassen könnten, dann wäre hier ein Wissen des Einzelnen möglich.

Eine solche Tradition ist nun allerdings vorhanden in unserer ältesten Urkunde und der Glaube behauptet, daß dieselbe durch göttliche Autorität übernatürlicher Offenbarung rein erhalten und bestätigt sei. Dieselbe gibt die Sündenthat des ersten Menschenpaares als Grund des allgemeinen Ruines an. Hier bleibt also der Vernunft die Dunkelheit übrig, daß sie nicht erforschen kann, in welcher Weise die Nachkommen an einer Schuld der Vorfahren so participiren können, daß als Folge derselben nicht nur strafendes Unglück, sondern sogar moralische Gebrechen ihnen erblich anhaften. Denn offenbar findet sich in unsern jetzigen Verhältnissen nirgendwo eine derartige Verbindung der Nach-

kommen mit den Vorfahren, welche ein solches erbliches Fortgehen unserer jetzigen Sünden irgendwie als erklärlich erscheinen ließe. Geheimniß bleibt also einzig und allein das Wie unserer Theilnahme an der Sündenschuld der That Adams. Unzweifelhaft dagegen ist die deutlich vor unsern Augen stehende Thatsache, daß wir die oben erwähnten Uebel mit unserer Abstammung erblich überkommen, denn wenn wir in der Reihe unserer Vorfahren so hoch wie möglich hinaufgehen, zeigt sich, wie gesagt, immer derselbe Sachverhalt durch alle Geschlechter hinauf, bis sich ihr Ursprung im Dunkeln verliert. Mithin kann der Grund jener erblichen Gebrechen und Leiden nur dort in der Nähe des Ursprunges unseres Geschlechtes liegen, d. h. zwischen dem Schöpfungsacte und einem frühen Ereigniß, das in die ersten Anfänge unserer Geschichte gehört. Es scheint mit einer That unserer ersten Eltern, die ja die Quelle all' unserer Erbschaften sind, zusammenzuhängen, mit einer Sündenthat, deren Folge und Strafe jene traurige Erbschaft als Fügung der göttlichen Gerechtigkeit sein muß.

Wir fragen: Wie konnte aber dergleichen Wirkung sich im Ursprunge des Menschengeschlechtes an eine Sünde der Ureltern knüpfen? — und die Vernunft muß nur antworten: das wisse sie freilich nicht. Aber dieß Nichtwissen berechtigt uns nicht, die Thatsache zu läugnen, da ja wir die fortbestehende Erbschaft nur zu deutlich vor Augen haben. Daß wir jenes „Wie" nicht wissen, das hängt damit zusammen, daß uns überhaupt unbekannt bleibt, welche fremdartigen Verbindungen der Allmächtige ursprünglich zwischen dem Geiste der Vorfahren und ihren Nachkommen eingerichtet hatte, ungehindert durch die ja nur nach seinem Belieben eingerichteten Schranken der Zeit. Wer weiß, wie der Ewige den Lebensfaden einer eigenthümlichen Sympathie ursprünglich durch alle Generationen in der Art durchgehen zu lassen beabsichtigte, daß eine jetzt uns unbegreifliche Willensgemeinschaft zwischen den Vorfahren und Nachkommen für diesen ursprünglich beabsichtigten Zustand des nicht zum Falle gekommenen Menschengeschlechtes möglich geworden wäre? Wir dürfen überhaupt nicht außer Acht lassen, daß die Verhältnisse, unter denen die geheimnißvolle Schuld bei den Ureltern eintrat, nicht die jetzigen Verhältnisse des gefallenen Geschlechtes waren, sondern die Verhältnisse, wie sie nur ohne Eintreten der Sünde sich für unser Geschlecht nach Absicht Gottes gestalten sollten. Aber auch die jetzige ganze Verbindung zwischen unserer Substanz und der Substanz unserer Vorfahren ist ja ebenfalls ein dunkles Geheimniß, dessen Dasein wir

vor Augen haben, während wir das „Wie“ nicht erforschen können. Eins nur ist uns unzweifelhaft, daß nämlich der Allmächtige jedenfalls Mittel zur Verbindung der Geister der Menschen mit ihren Vorfahren in seiner Hand hatte, die wir jetzt nicht im Entferntesten ahnen können.

Unter diesen Mitteln konnten sich auch solche finden, durch welche eine wirkliche Willensverbindung zwischen Vorfahren und Nachkommen, wenn auch nicht vermöge der Zeugung, doch durch besondere Fügung der Allmacht Gottes möglich wurde. Solch' ein Mittel nun konnte eine Gesammtprüfung des ganzen Menschengeschlechtes in irgend einer Art dem Allmächtigen möglich machen, ohne daß die Schranken der Zeit dabei als ein auch für seine Allmacht unüberwindliches Hinderniß erscheinen konnten. Der Allmächtige hat ja selbst die Zeit geschaffen, und für sein außerordentliches Thun in jenem Anbeginn der Schöpfung konnte sie anders von ihm eingerichtet sein, als sie gegenwärtig den verstoßenen Menschen bindet, dem sie den Blick in die Zukunft und den Eingriff in dieselbe gegenwärtig verhindert. Doch vorerst müssen wir über jene Prüfung und deren Nothwendigkeit näher sprechen.

## §. 85.

### Prüfung und Fall des Menschengeschlechtes.

Natürliche und übernatürliche Gaben des Menschengeistes. — Regulirung der Stellung des Menschen zu Gott und zu den übrigen Creaturen. — Sinneslust. — Integritas naturae. — Liebe zu Gott. — Elevatio naturae. — Heiligmachende Gnade. — Unsterblichkeit des Leibes. — Der Baum des Lebens. — Nothwendigkeit der Prüfung. — Freie Bestimmung Gottes über die Art der Prüfung. — Aufzählung der erklärlichen Punkte in der Lehre von der Erbsünde. — Grund des bleibenden Dunkels. — Versuche älterer Lehrer, dieses Geheimniß näher zu erklären.

Nach der Lehre unseres Glaubens hat Gott den Menschen in seinem Ursprunge mit zwei Arten von Gnadengaben ausgestattet, nämlich mit natürlichen und mit übernatürlichen Gaben. Beide Arten von Gaben waren den ersten Eltern als vererbliche Ausstattung für ihre ganze Nachkommenschaft zugewiesen. Die natürlichen Gaben sind die früher schon besprochenen drei, nämlich Vernunft, Willensfreiheit und Unsterblichkeit. Diese drei Gaben nennen wir natürliche, weil sie unumgänglich zum Wesen und Begriffe jedes Geistes gehören. Sobald eine von diesen drei Gaben fehlen würde, dann wäre das in Rede stehende Wesen kein Geist mehr. Allein mit diesen bloßen Gaben der

Natur (natura pura) war der Mensch noch nicht vollendet. Es fehlte nämlich noch die völlige Regulirung seiner Stellung in der Reihe der Wesen. Dieses war etwas, was erst mit dem in sich selbst fertig dastehenden Geiste vorgenommen werden konnte und also zu den fertigen Gaben der Natur als ein Höheres hinzutreten mußte. Es mußte nämlich die Stellung des Menschengeistes nach zwei Seiten, d. h. sowohl den übrigen Creaturen, als auch Gott gegenüber nun erst vollkommen geordnet werden.

Die übrigen Creaturen sollte der Mensch nur zu seiner wahren Glückseligkeit benützen und genießen, während er an sich dieselben auch zu seinem Verderben mißbrauchen konnte. Diese wahre Glückseligkeit durch die übrigen Creaturen war nur dann für den Menschen erreichbar, wenn seine Benützung derselben mit der Verherrlichung Gottes im Einklange blieb. Das Verlangen nach Glückseligkeit, welches zur Natur des Geistes gehört, strebte daher von Anfang an zunächst nach Befriedigung durch die umgebenden Creaturen. Da der Mensch durch die Sinne mit den übrigen Geschöpfen in Verbindung steht, so vermitteln die Sinne die von daher kommende Glückseligkeit seines Geistes. Die Lust an dieser Art von Glückseligkeit lag also nach des Schöpfers Willen ursprünglich schon im Wesen der menschlichen Seele, denn nur durch das Vorhandensein dieser Lust konnte er überhaupt empfänglich sein für dieses von Gott ihm bestimmte Glück. Wegen der erwähnten Vermittlung der Sinne heißt das Begehren nach Glück durch die uns umgebenden Geschöpfe Sinneslust oder Sinnlichkeit. An und für sich ist diese Lust also nichts Böses, sondern eine gütige Fügung Gottes für uns, und nur wenn dieselbe sich in unordentlicher Weise den Geschöpfen zuwendet und zur Wegwendung von Gott Anlaß gibt, wird sie ein gefährliches Uebel. Daher wurde im Anbeginn das richtige Verhältniß des menschlichen Geistes durch eine übernatürliche Gnade in diesem Punkte vollendet und geschützt, so daß die Neigung zu den Creaturen in richtiger Ordnung blieb und den Willen nicht durch ungestümes Begehren in Gefahr und Versuchung brachte. Erst nachdem diese schützende Gnade in Folge des Sündenfalles für den Menschen verloren ging, entstand in seinem Geiste jener störende Kampf zwischen Neigung und Pflicht, der uns nun wie eine erbliche Seelenkrankheit anhaftet und gegen alle bessere Ueberzeugung sich immer wieder geltend macht. Die Natur unseres Geistes erscheint daher in diesem Punkte gegenwärtig verkehrt durch die nun unordentliche Sinnlichkeit, die für uns ein

gefahrbringendes Uebel ist. Den ursprünglichen Zustand der Seele, wo jene schützende Gnade die Ordnung in der Sinnlichkeit aufrecht erhielt, nennen die Theologen integritas naturae (Unversehrtheit der Seele), und sie schreiben dieses der ersten übernatürlichen Gnadengabe zu, welche das Verhältniß zwischen uns und den übrigen Geschöpfen im Schöpfungsmomente regulirte, soweit dieses bei unserem freien Willen Sache Gottes war.

Eine zweite übernatürliche Gnade vollendete nun ferner das Verhältniß zwischen dem Menschen und der Gottheit. Wie wir bereits bei anderer Gelegenheit nachgewiesen haben, ist das richtige Verhältniß zwischen Gott und dem geschaffenen Geiste einzig nur die Liebe. Die vollkommene Liebe aber beruht nicht unmittelbar in der Natur des Menschen, sondern sie muß erst zu dem fertigen Menschengeiste hinzutreten, indem Gott dieß Verhältniß seinerseits dadurch begründet, daß er den höhern Zug der göttlichen Liebe diesem seiner Natur nach fertigen Geist des Menschen eingießt. Wir können ja überhaupt nicht lieben, was wir zu lieben willkürlich beschließen, und das Vorhandensein dieser Neigung hängt zunächst nicht von unserm Willen allein ab. Man kann z. B. keinem Kinde befehlen, daß es diese oder jene fremde Frau auf der Stelle so lieben soll, wie es seine Mutter liebt, wenn auch noch so viele Gründe zu dieser Liebe vorhanden wären. Bei der besten Absicht zu gehorchen, kann das Kind nicht durch seinen Willen allein zu einer solchen Liebe kommen. Ebenso wenig könnte das Kind diese Liebe in sich erzwingen, wenn es sich ohne Befehl willkürlich dazu entschließen wollte. Bei aller wirklichen Liebe liegt eine Neigung des Geistes zu Grunde, die nicht durch seinen Willen veranlaßt ist, wohl aber durch diesen Willen gehegt oder unterdrückt werden kann, pflichtschuldig oder pflichtwidrig. Ebenso wenig steht es in der Gewalt des Menschen, die Gottheit bloß von sich aus liebend zu erfassen, wenn nicht vorher der Zug dieser Liebe ihm von Gott übernatürlich eingegeben ist. Könnten wir ja Gott nicht einmal hinreichend erkennen, wenn er sich nicht uns offenbaren wollte, viel weniger noch könnten wir ihn lieben in seiner unerfaßbaren Größe und Ferne, wenn er uns nicht seinerseits zur Liebe heranziehen wollte. Allerdings reden die Theologen auch von einer natürlichen Liebe zu Gott, wie sie auch von einer natürlichen Gotteserkenntniß reden. Aber unter dieser Geistesäußerung verstehen sie etwas ganz anderes als das lebendige, kindliche Verhältniß, welches das Christenthum unter der vollkommenen Liebe Gottes

versteht. Für unsere hier vorliegende populäre Aufgabe ist ein weiteres Eingehen auf diese theologische Unterscheidung unnütz, und selbst eines Versuches scharfer Grenzscheidung des bloß Natürlichen und des Uebernatürlichen in der Gottesliebe bedarf es hier nicht.

Dem Menschengeschlechte wurde in seinem Ursprunge nicht durch die Schöpfung, aber gleich bei der Schöpfung zu den im Schöpfungsacte liegenden Gaben der Natur auch jener höhere Zug der Liebe zu Gott übernatürlich verliehen, um dasselbe zur Erreichung seiner höhern Bestimmung zu befähigen. Zwar übt dieser Zug keinen Zwang über den Willen aus, aber er wirkt mit der Stärke einer Neigung, so daß der Mensch sich ihm nur mit bewußter Böswilligkeit widersetzen kann und ihn dadurch zerstört. So lange diese Störung nicht erfolgt, ist der menschliche Wille gut und der Geist ganz so beschaffen, wie er sein muß, um Gott vollkommen zu gefallen. Diesen Zustand der Gottwohlgefälligkeit bezeichnet unser Katechismus mit dem Namen „Heiligkeit". Da diese zweite übernatürliche Gnade den Menschen hoch über seine Natur erhebt, so wird sie von den Theologen elevatio naturae genannt, Erhebung des Menschengeistes zu Gott hinauf. Wegen des erwähnten heiligenden Einflusses dieser Gnade auf den Willen nennt der Katechismus dieselbe auch „heiligmachende Gnade".

Nun sehen wir die ursprüngliche Ausstattung des menschlichen Geistes vollständig vor uns in jenen drei natürlichen und in diesen beiden übernatürlichen Gaben.

Nach der Lehre unseres Glaubens war auch der menschliche Leib beim Ursprunge zur Unsterblichkeit bestimmt und eingerichtet. Jedoch wird diese Gabe nicht als Gabe der Natur betrachtet, vielmehr nur als übernatürlich verliehene Gnade. Liegt es ja in der Natur des Körpers, daß er als Zusammensetzung materieller Theile auch die Wiederauflösung zuläßt. Allein derselbe Allmächtige, der die Zusammenfügung des Leibes ausführte, kann denselben auch beliebig zusammenhalten; und wie gegenwärtig diese Erhaltung, vermittelt durch die Nahrung, nur für einige Jahre fortdauert, so konnte der Leib nach ursprünglichem Plane durch übernatürliche Fügung des Allmächtigen für immer erhalten werden. Nach der hl. Schrift diente durch Gottes Bestimmung der Baum des Lebens im Paradiese als das Mittel dieser übernatürlichen Lebenserhaltung. Derselbe Allmächtige, der den jetzigen Früchten der Erde die Kraft verliehen hat, als Nahrungsmittel den Menschenleib auf Jahre zu erhalten, hat es auch in seiner Gewalt,

eine Frucht von höherer Nahrungskraft zu schaffen, an die er eine immerwährende Erhaltung des Leibes übernatürlich knüpfte.

Jene Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Gaben des Menschen ist wichtiger, als sie für den ersten Augenblick erscheinen mag. Natürliche Gaben können nämlich offenbar nie verloren gehen, wenn nicht das ganze Wesen völlig vernichtet werden soll. Uebernatürliche Gaben dagegen treten erst zur fertigen Natur hinzu, könnten daher auch von Anfang an fehlen oder im Fortgange verloren werden, ohne daß das Wesen des Geistes dadurch vernichtet wäre. Bei den natürlichen Gaben des Menschen ist daher nur von einer Verschlechterung, von Mißbrauch oder von Mangel an Anwendung die Rede; bei übernatürlichen dagegen kann der völlige Verlust eintreten.

Mit dieser göttlichen Ausstattung war indessen der Mensch noch nicht zu seiner völligen Vollendung gekommen. Er war zwar gut und vollkommen, aber nur gut durch Gott allein und nicht auch durch sich selbst. Der Mensch konnte erst dann zu seiner gänzlichen Vollendung kommen, wenn er auch durch seinen eigenen Willen auf jene höhere Stellung gegen Gott einging, welche der Herr ihm durch die heiligmachende Gnade bereitet hatte. Mit andern Worten: der Mensch war durch die Gnade zwar befähigt, Gott übernatürlich zu lieben, allein er mußte mit eigener Willenskraft dieser Neigung sich voll und vollständig ergeben, während er ihr ebenso freiwillig widerstehen konnte. Dann erst war sein Schicksal für ewig vollendet, wenn er nun auch mit der ganzen Energie seines Willens auf den heiligen Willen Gottes einging. Erst durch diese vollendete Vereinigung des Willens wurde der Mensch fähig, auch von Gott weiterhin aufgenommen zu werden zu jener höhern Vereinigung seines Wesens mit Gott, in welcher die ewige Seligkeit liegt. Daher war sein paradiesischer Zustand zwar heilig und glücklich, aber er war immerhin erst die Vorbereitung zur eigentlichen ewigen Seligkeit. Im irdischen Paradiese sollte sich vorerst jene Willensvereinigung vollenden, ohne welche die künftige allerhöchste Liebesverbindung des Genusses der himmlischen Glückseligkeit nicht eintreten kann.

Diese Willensvereinigung mußte sich daher im Paradiese bei einer bestimmten Veranlassung entscheiden. Diese Veranlassung, diese Gelegenheit der Entscheidung erscheint also als Prüfung für den Menschen. Unzweifelhaft steht dem Herrn das Recht allein zu, die Art dieser Prüfung zu bestimmen, d. h. denjenigen Punkt festzusetzen, in

welchem der Mensch die Ergebenheit seines Willens, von der übernatürlichen Neigung zu Gott erleichtert, in freiem Gehorsam bewähren sollte. Eine Prüfung also war durch die Stellung des Menschen etwas Naturgemäßes und Nothwendiges.

Die Art der Prüfung mußte, da sie völlig von Gott abhing, in einem bestimmten Gebote bestehen, durch welches der Herr dem Menschen gleichsam mitten im Kreise der demselben anvertrauten Herrschaft eine haarscharfe Grenze vorschrieb. Wie die Offenbarung uns lehrt, ist der Mensch bei dieser Prüfung gefallen. Aber auf eine geheimnißvolle Art geht diese Prüfung gerade so wie die vorhergegangene Gnadenausstattung nicht nur die dabei persönlich allein gegenwärtigen Stammeltern an, sondern in ihnen das ganze von der göttlichen Allmacht durch das Geheimniß der Abstammung an diese Eltern und ihren Willen geknüpfte Menschengeschlecht. Daher erscheint nun auch der Fall der beiden Stammeltern als ein Fall des Menschen, d. h. der ganzen Nachkommenschaft Adams.

Wenn wir das bisher Besprochene übersehen, so sind wir dadurch in den Stand gesetzt, in der Lehre unseres Glaubens in Betreff der Erbsünde genau dasjenige auszuscheiden, was darin für die Vernunft begreiflich und erklärlich ist, so daß uns derjenige Punkt deutlich hervortritt, in welchem allein das Dunkel eines für uns unbegreiflichen Geheimnisses waltet.

Wir begreifen erstens, daß gegenwärtig Uebel auf dem Menschengeschlechte lasten, welche wir unzweifelhaft mit der Abstammung von unsern Vorfahren erbten, und daß dieses Erben hinaufreicht bis in die dunkeln Anfänge des Menschengeschlechtes.

Wir sehen zweitens, daß diese Uebel nur als Folge einer geheimnißvollen Gesammtschuld des ganzen Geschlechtes von seinem Ursprunge herkommen können.

Wir begreifen drittens, daß überhaupt eine Prüfung des Menschen naturnothwendig war;

viertens, daß Gott allein die Art dieser Prüfung zu bestimmen hatte;

fünftens, daß ein klein erscheinendes Verbot hier am besten paßte, weil es gerade eine haarscharfe Grenze im Kreise der menschlichen Willensherrschaft zog.

Wir begreifen sechstens, daß der Allmächtige unbekannte Mittel in seiner Gewalt hatte, die ihn in den Stand setzten, ungehindert

durch die Schranken der Zeit das erste Menschenpaar in eine solche Verbindung mit allen seinen Nachkommen zu setzen, daß dadurch eine wahre Gesammtprüfung aller zu diesem Geschlechte nach Gottes Vorherbestimmung gehörigen Geister der Zukunft möglich wurde.

Dieser letzte Punkt führt uns indessen schon auf das eigentliche Geheimniß der christlichen Lehre von der Erbsünde hin. Daß Gott eine solche Willensverbindung Aller durch seine Allmacht einrichten konnte, läßt sich nicht von vorne herein läugnen; in welcher fremdartigen Weise er sie aber damals wirklich eingerichtet hat, das läßt sich an der jetzigen Lage des menschlichen Geistes und an seinen jetzt noch vorhandenen Verbindungsmitteln durchaus nicht erkennen oder ahnen. Der Kern des ganzen Geheimnisses liegt also in der nicht zu beantwortenden Frage: in welcher Weise hört durch des Allmächtigen damalige Fügung die Zeit auf, ein Hinderniß für die Ausführung jener Gesammtprüfung zu sein?

Allein diese Dunkelheit berechtigt die Vernunft nicht, uns den Glauben zu verbieten, den wir in diesem Punkte einzig und allein der Offenbarung schenken. Die Vernunft fühlt dabei nur ihre natürlichen Grenzen, wo ihr Blick und selbst ihre Ahnung aufhört, während sie zugeben muß, daß dort die Wirklichkeit viel weiter reichen kann. Wenn wir z. B. in Folge der Erbsünde allesammt das Unglück hätten, als Blindgeborene zu leben, würden wir da im Entferntesten ahnen, daß es dem Menschengeiste in unsern ersten Eltern möglich gewesen wäre, mit Wesen in augenblicklicher Verbindung zu stehen, die Millionen Meilen von uns entfernt sind, wie das Auge den Sehenden mit der Sternenwelt in Verbindung setzt? — Hier zeigt sich also eine Verbindung unseres Geistes, die uns in wunderbarem Grade über die Schranken des Raumes hinaussetzt. Aber offenbar blieb der Schöpfer auch ebenso gut Herr über die Zeit, die jetzt unsere Verbindung mit den nachkommenden Geistern in ähnlicher Weise stört, wie der Raum die Verbindung des Blinden mit den entfernten Gegenständen. Wie der Herr, indem er uns das Auge gab, uns über das Hinderniß des Raumes hinaushob, um uns mit den übrigen Wesen in wunderbare Verbindung zu setzen, so konnte er durch irgend eine andere heute nicht mehr zu ahnende Gabe die Menschengeister Anfangs dazu befähigen, daß sie ungehindert durch die Schranken der Zeit mit den Geistern der Zukunft, die zu ihrem Geschlechte gehörten, in eine uns jetzt unbegreifliche Verbindung treten konnten.

In diesem Dunkel liegt das eigentliche Geheimniß der Glaubenslehre von der Erbsünde. Es handelt sich hier um eine Gesammtprüfung des ganzen von Adam abstammenden Geschlechtes. Um diese Prüfung zu vollführen, hatte der Allmächtige alle zum Menschengeschlechte gehörigen Geister durch ein uns unbekanntes Mittel Anfangs so mit dem Geiste der ersten Eltern in Verbindung gesetzt, daß die Einwilligung dieser Eltern in die Sünde als eine Einwilligung Aller zu betrachten war, so daß Alle in ihnen geprüft wurden und zum Falle kamen. Das ganze Geschlecht sollte nach dem göttlichen Plane ursprünglich gleichsam eine große Gesammtcreatur bilden, in welcher unzählige Persönlichkeiten durch eine heilige Sympathie zur Willenseinheit, Gott gegenüber, verbunden sein sollten, während nach andern Richtungen hin der Wille des Einzelnen dabei seine individuelle Freiheit und Selbstständigkeit behalten hätte.

Es muß etwas mit der Natur der Liebe Verwandtes in ihnen gewesen sein, eine höhere Art von Liebe und Geistesverbindung, die in der Macht ihrer Sympathie durch damalige Fügung des Allmächtigen nicht durch die Schranke der Zeit behindert wurde, ihr ganzes Eigenthum auch in die ferne Zukunft hinein zu ergreifen. Es ist erklärlich, daß mit dem Sündenfalle dieß ursprüngliche Band zerrissen ist und verloren ging. Alle zum Menschengeschlechte gehörigen Geister würden ohne diesen Fall bei ihrer individuellen Verschiedenheit dennoch nach einem einzigen großen Schwerpunkte der Geistesanziehung aus Liebe hingezogen worden sein, nämlich zu der gemeinschaftlichen Liebe Gottes. Als diese Liebe Gottes in ihnen zerstört wurde, riß das Menschengeschlecht gleichsam auseinander, so daß die einzelnen Individuen, nun egoistisch abgegrenzt, einander entfremdet sind, seit sie den gemeinschaftlichen allgemeinen Schwerpunkt aller Liebe unter sich verloren haben.

In einer Verschwörung kommt es vor, daß im Kreise des gemeinschaftlichen Interesses eine gemeinschaftliche Sünde Vieler durch die That eines Einzelnen vollführt wird, weil in diesem Punkte gerade alle Betheiligten ihren Willen vereinigt haben. Bricht sich diese Uebereinstimmung, so hört hier auch die Möglichkeit gemeinschaftlicher Sünde durch die That eines Einzelnen auf. In ähnlicher Art hört auch für das Menschengeschlecht weiterhin jene Möglichkeit gemeinschaftlicher Sünde nach diesem einmal eingetretenen Risse auf, so daß nachfolgende Verschuldung der spätern Vorfahren nun nicht mehr auf die weitern Nachkommen übergehen kann. Seit jene große in Gott gegründete

Sympathie und Willensgemeinschaft Aller durch den ersten Fall unter uns vernichtet ist, kann keine weitere Sünde mehr den Charakter der Erblichkeit annehmen und alle weitern Vergehungen bleiben rein persönlich.

Wie die natürliche Ausstattung und die Verleihung der übernatürlichen Gaben an die Stammeltern durchaus als eine auf Forterbung berechnete göttliche Verleihung nicht an diese beiden einzelnen Individuen, sondern in ihnen an das ganze Geschlecht ihrer Nachkommen betrachtet werden muß, so findet ein Aehnliches für die Prüfung und deren Folgen statt. Dieselbe mußte mit geheimnißvollen Einrichtungen verbunden sein, welche durch Gottes Allmacht auf eine jetzt für uns unerforschliche Weise dem Resultate dieser Prüfung den Charakter erblicher Wirkung verlieh für die ganze Reihe der Zeugungen, deren Wirkung einestheils von der Allmacht Gottes, anderntheils aber auch vom Willen der Eltern abhängt. Das „Wie" dieser von Gott eingerichteten Verbindung aller Nachkommen mit ihren Vorfahren bleibt, wie bereits gesagt wurde, als der eigentliche dunkle Kern des Geheimnisses in der christlichen Lehre von der Erbsünde stehen.

Die alten christlichen Lehrer haben es vielfach versucht, in die Frage nach dem „Wie" dieser Verbindung zwischen Adam und seinen Nachkommen tiefer einzudringen. Allein diese Versuche sind im Ganzen mißlungen, weil hier die Vernunft ihre Grenzen erreicht hat, über welche sie die Forschung nicht hinausführen kann, während auch die Offenbarung keine nähere Aufklärung an die Hand gibt. Die meiste Aussicht auf Brauchbarkeit hatte offenbar der Versuch, die Gemeinschaftlichkeit der ersten Sünde durch die Annahme der Präexistenz aller Menschenseelen begreiflich zu machen. Sowie der Herr nämlich allen zum Universum gehörigen Stoff gleich von Anfang ganz in's Dasein rief; wie er ferner alle Naturkräfte gleich beim Anfange fertig und ganz erscheinen ließ, so schien auch die Annahme nahe gelegt, Gott habe die ganze Geisterschaar gleich Anfangs zusammen erschaffen. Im Laufe der Zeit sollten dann die einzelnen Geister nach bestimmter Reihe in's leibliche Dasein auf Erden eintreten. Bei dieser Annahme der Präexistenz aller Menschenseelen erscheinen die Geister der Nachkommen persönlich gegenwärtig bei der Prüfung Adams und nehmen, verbunden mit ihm, gleichsam wie in einer Verschwörung Antheil an der Sünde, obwohl er allein die That vollführt. Ihr späterer Eintritt in's Leben bringt ihnen alsdann den selbstverschuldeten Antheil an Fluch und Strafe

jener Sünde, während sie bereits von daher mit innerer Verdorbenheit persönlich behaftet in's irdische Leben eintreten.

Wir müssen gestehen, daß dieser Erklärungsversuch leicht für sich einnehmen könnte, wenn er nur irgend einen zuverlässigen Anhaltspunkt in der Lehre der Offenbarung fände. Da dieses aber nicht der Fall ist und sich sonstige Bedenklichkeiten gegen ihn der Folgerung wegen herausstellten, so hat ihn die Kirche nicht anerkannt.

Andere Erklärungsversuche tragen den Fehler immer an sich, daß sie eine bloß juridische Anschauung zu Grunde haben. Eine solche kann aber nur da, wo menschliche Schwachheit und Unwissenheit zu Gerichte sitzt, nicht aber bei Gott dem richterlichen Verfahren zu Grunde liegen. So die Vergleichung des Verhältnisses mit Felonie. Dadurch würde daher nur eine vor Gottes Gerechtigkeit unmögliche Erblichkeit der Strafe ohne Erblichkeit der Schuld erklärt sein. Wir werden uns daher gezwungen sehen, auf die weitern Versuche zur Aufhellung dieses letzten freilich sehr tiefen Dunkels Verzicht zu leisten.

Wir machen wiederholt darauf aufmerksam, daß es sich hier nur um die Annahme einer geoffenbarten Dunkelheit handelt, keineswegs aber um das Zugeben eines Widerspruchs. Wir verlangen die Annahme dieser Dunkelheit nur, weil die Auctorität der Offenbarung dafür einsteht, während es sich dabei ja um ein Gebiet handelt, auf welchem die Vernunft die Unzulänglichkeit ihrer natürlichen Erkenntnißmittel zugestehen muß. Wir erinnern dabei an den Umstand, daß die Annahme dieser einen Dunkelheit uns den klaren Einblick in den vorliegenden fremdartigen Zusammenhang aller Lebenserscheinungen gewährt. So bringt uns also dieses Dunkel möglichst vollkommen in allen andern uns bestürmenden Fragen das erforderliche Licht, während wir ohne diese Annahme nur ein großes Wirrsal von entschiedenen Widersprüchen in Gott, in der Welt und in uns selbst vor uns haben. Wer die christliche Lehre von der Erbsünde verwirft, der will doch durch diese Verwerfung nur größeres Licht für seinen Geist gewinnen. Allein alsdann ergibt sich für ihn, weit entfernt von neuem Lichte, statt einer einzigen bloßen Dunkelheit, eine ganze Reihe von vollständigen Widersprüchen. Das Glauben erscheint also hier als das einzig practische und vernünftige Verfahren.

## §. 86.

### Beantwortung verschiedener Bemerkungen der Gegner.

Vorwurf der Ungerechtigkeit. — Wie kann das, was Einer thut, auf Viele übergehen? — Actus und habitus peccati. — Wie kann eine Mitschuld ohne Erinnerung der Betheiligung gedacht werden? — Klagen über die Wahl einer Gesammtprüfung. — Vortheile dieser Wahl. — Geringfügigkeit des Verbotes. — Der Versucher. — Grad des Falles. — Weitere Bemerkungen über die Schlange.

Die weitern Punkte in der speciellen Darstellung jener Prüfung und ihrer Folgen nach den Angaben unseres Glaubens finden vor der Vernunft wieder ihre gehörige Aufklärung. Wir wollen dieses näher nachweisen, indem wir auf mehrere Einwendungen gegen unsern Glauben antworten.

Der gewöhnlichste Einspruch ist der: Wie läßt es sich mit der Gerechtigkeit vereinigen, daß wir Alle nur für die Sünde eines Andern die Strafe büßen sollen? Wir antworten: bei dieser Einrede ist die wirkliche Lehre des Glaubens ausdrücklich verkannt und entstellt. Der Glaube lehrt keineswegs, wir würden gestraft für die bloße Schuld eines Andern. Er lehrt ja nicht eine bloße Erbstrafe, er spricht vielmehr vom Geheimniß einer Erbsünde. Nur darum dehnt sich auch die Strafe auf Alle aus, weil die Sünde in unerklärlicher Weise eine Sünde Aller ist, so daß der Einzelne nicht für die Sünde Adams, sondern nur für seinen eigenen Antheil an dieser Sünde, weiterhin auch an der Strafe betheiligt ist. Der Vorwurf der Ungerechtigkeit ist also unbegründet. Unerklärlich bleibt die Betheiligung Aller an der Schuld. Ist diese als factisch vorausgesetzt, dann hat die Allgemeinheit der Strafe nichts Unerklärliches mehr in sich.

Eine zweite Einwendung sagt: Wie kann das, was ein Einzelner allein thut, auf Andere übergehen? Wir müssen hier zwischen der That der Sünde und dem Schuldzustande der Sünde (actus und habitus peccati) richtig unterscheiden. Das Wesen der Sünde (ihre Form) besteht in der Abwendung unseres Willens von Gott. Diese beginnt im gewöhnlichen Gange der Dinge mit der eigenen Sündenthat des Einzelnen. Diese That bringt ihn in den Sündenzustand, d. h. sie veranlaßt jene Entstellung und Beraubung seiner Seele, wodurch dieselbe Gott fernerhin mißfällig erscheint, obwohl der Mensch

von dieser Entstellung ebenso wenig bemerken kann, wie der Blindgeborene von sichtbarer Entstellung. Mit der That beginnt zweitens die feindselige Gesinnung gegen Gott, die nun weiterhin dauernd fortbesteht. Wir können uns nun Fälle denken, wo die That eines Einzelnen über Viele zusammen den gleichen Sündenzustand bringt, obwohl sie die That nicht mit vollführten, wie dieses z. B. bei einer Verschwörung vorkommen kann, wo einen Einzelnen das Loos trifft, den Fürstenmord auszuführen. In der Lehre von der Erbsünde ist nur der Unterschied da, daß wir hier nicht wie jetzt durch den Anfang eigener That, sondern durch jene geheimnißvolle und unerklärliche Willensverbindung mit der von Adam und Eva vollführten That, Alle in den Zustand der Sünde hineingerathen sind, obwohl die ersten Eltern allein die That vollführten. Es ist also nicht vom Uebergehen der That auf Andere die Rede, sondern nur von Verwicklung Anderer in die Mitschuld der That, und in das der That folgende Seelenverderbniß.

Eine weitere Bemerkung sucht die Erbsünde darum zu läugnen, weil von keiner Mitschuld ohne Bewußtsein und Erinnerung der persönlichen Betheiligung Rede sein könne. Allein wir müssen darauf hinweisen, daß es Fälle geben kann, wo ein Mensch verschuldeterweise in verwerflichem Zustande erscheint, ohne sich gegenwärtig darüber klar werden zu können, wie denn dieser Zustand begonnen habe. Dieses ist z. B. beim Betrunkenen manchmal der Fall und es findet sich noch mehr bei dem durch Sünde und Leidenschaft verschuldeten Zustande einzelner Irren vor. Wohl waltet dort ein allgemeines Gefühl, daß die Sache nicht richtig sei und ein dunkles Bewußtsein der eigenen Schuld äußert sich, allein gerade der in Folge dieser Schuld verwüstete Zustand des Geistes gestattet es nicht, über den ersten Grund und Anfang der Schuld klar zu werden. Ebenso gehört es mit zu den strafenden Folgen der Erbsünde, daß der menschliche Geist dadurch verdunkelt wurde, so daß er nicht mehr im Stande ist, sich über den Anfang seines Elendes und seiner Schuld klar zu werden. Selbst bei jener Annahme der Präexistenz der Seelen wäre der Mangel einer Erinnerung an unsere Betheiligung an der Sünde Adams nicht auffallend zu nennen, fehlt uns ja selbst die Erinnerung an die Erscheinungen, Thätigkeiten und Fehler unserer frühesten Jugendzeit.

Eine weitere Einwendung klagt die Wahl einer Gesammtprüfung überhaupt als ein Unrecht an, wenn auch die Gesammtstrafe bei Voraussetzung des Gesammtfalles der Gerechtigkeit nicht widerspreche. Warum

hat Gott mich nicht einzeln geprüft? fragt man; warum hat er mein Schicksal in einer so gefahrvollen Angelegenheit gleichsam einem Andern in die Hand gelegt? Hier ist also nur die Frage um die göttliche Wahl der Prüfungsweise. Daß überhaupt eine Prüfung stattfinden mußte, kann nicht bestritten werden, nur soll, während man die Möglichkeit, daß Gott eine Gesammtprüfung durch die Mittel seiner Allmacht veranstalten könne, nicht gerade läugnen will, die Einzelprüfung besser passen. Wir könnten hierauf antworten: Gott hat uns mit dieser Anordnung kein Unrecht gethan. Nachdem nämlich diese erste Prüfung der Gesammtheit fehlgeschlagen ist und wir als Gefallene nichts mehr zu fordern haben, bietet er uns nun noch zum zweiten Mal die Gelegenheit der Heilswirkung durch unsere jetzige Einzelprüfung auf Erden. Zugleich hat er dabei die Folgen der ersten mißlungenen Prüfung durch die Erlösung aufgehoben, wenn wir nur seine Barmherzigkeit nicht von uns stoßen. Was der Gegner also in seinem Einspruche verlangte, die Einzelprüfung nämlich, das wird ihm nun noch nachträglich bewilligt.

Allein die Wahl jener Gesammtprüfung läßt sich von zwei Seiten her als vollkommen zweckmäßig einsehen, von der Stellung des Menschen und von der Stellung Gottes aus. Wenn Gott bei der Wahl der Prüfungsart auf die Wünsche der Menschen Rücksicht nehmen wollte, so war vor Allem dasjenige zu wählen, was dem siegenden Menschengeschlechte das Erwünschte gewesen wäre. Hätte aber in der That das Menschengeschlecht die Prüfung in Adam bestanden, so würden wir Alle Gott dem Herrn unendlichen Dank gerade dafür wissen, daß er eben den Weg der Gesammtprüfung gewählt hat; denn alsdann wäre gleichsam mit einem einzigen Schlage der ganze Sieg für Alle gewonnen gewesen. Alle wären, mit einem Mal gerettet, ihres Heiles sicher gewesen. Es hätte alsdann unter uns eine Erbgerechtigkeit und Erbglückseligkeit sich gebildet, wie jetzt die Erbsünde und das Erbunglück. Aber auch für das nun gefallene Geschlecht liegt in dieser Prüfungsweise kein Unglück, da Gott, wie schon oben gesagt, ihre bösen Folgen ja aufhebt durch die Früchte der Erlösung, und uns weiterhin eine Einzelprüfung im irdischen Leben bewilligt hat.

Wenn wir aber zweitens von der Stellung Gottes aus nach dem Grunde dieser Wahl der Gesammtprüfung fragen, so zeigt sich auch hier die Zweckmäßigkeit. Der Herr wollte gleich im Anfang die irdische Schöpfung ganz vollenden, so daß sie mit den verliehenen Gaben fortan all' ihre Zwecke vollkommen erreichen könnte. Bei allen übrigen

Creaturen war die Vollendung durch die Gaben der Natur allein vollständig ausgeführt, so daß Alles unter der Leitung göttlicher Vorsehung, ohne weiteren Eingriff der schaffenden Allmacht, nach seinen Gesetzen richtig ging und seine Zwecke fortwährend erreichte. Der geschaffene Geist allein war nicht mit den bloßen Gaben der Natur vollendet. Wie wir oben ausführten, mußten nicht nur noch die beiden übernatürlichen Gaben hinzutreten, sondern gerade diese Gaben mußten auch in der Prüfung des Geistes sich vorerst bewährt haben. Nur der in der Prüfung siegreiche Mensch wäre in den weiterhin unverlierbaren Besitz jener übernatürlichen Gaben eingetreten. Dann erst war die Vollendung des Menschengeschlechtes so weit durchgeführt, daß von ihm auf seine Nachkommen nicht nur die Gaben der Natur, sondern auch die in der Prüfung bewährten Gaben der übernatürlichen Gnade in der Art erblich übergingen, wie jetzt der Verlust dieser Gnaden mit der erblichen Schuld und Strafe. Es gehörte daher zur Vollendung des Menschengeschlechtes durchaus das Bestehen der Prüfung, und darum legte Gott diese Prüfung gleich in den Anfang unseres Geschlechtes.

Eigenthümlich wirkte nun hierbei der Umstand, daß die Menschen für ihr leibliches Dasein an die Nacheinanderfolge und Abstammung durch Generation gebunden sind. Die Engel waren gleich alle zusammen erschaffen, da bei ihnen keine Nacheinanderfolge und Abstammung vorkommt. Daher konnte die allerdings auch bei ihnen wie bei allen Geistern nothwendige Prüfung eine durchaus persönliche sein, weil alle im Anfange der Schöpfung persönlich da waren, und so entschied sich bei den Engeln auch die Prüfung als rein persönliche mit dem Falle der Einen und dem Siege der Andern. Wollte aber Gott das Menschengeschlecht vollenden, so konnte dieses nur geschehen, wie bei allen an Succession gebundenen Creaturen. Die Pflanzen und die Thiere vollendete der Herr, der Succession wegen, in ihren Erstlingen und befähigte diese Erstlinge zu erblicher Mittheilung all' ihrer Gaben an völlig gleiche Nachkommen. Ebenso sollte das Menschengeschlecht in seinen Erstlingen vollendet werden, um dann nicht nur die Gaben der Natur, sondern auch die in der Prüfung bewährten übernatürlichen Gnaden auf alle Nachkommen dieser vollendeten Erstlinge erblich fortzuführen. Daher gehörte in den Plan der vollkommenen Weltvollendung jene geheimnißvolle Gesammtprüfung unseres Geschlechtes gerade in seinen Erstlingen.

Wenn wir auf diese Weise begreifen, wie sich die Wahl der Gesammtprüfung einerseits für das Wohl des Menschen, andererseits für die Vollendung des göttlichen Weltplanes als passend herausstellt, so wenden sich nun die Bemerkungen der Gegner auf den speciellen Hergang der Prüfung Adams. Man sagt: Wie kleinlich erscheint dieses kindische Verbot! Ist es nicht, als ob nur einem Kinde das Naschen an den Früchten untersagt würde, während es sich doch um den schrecklichen Ernst einer Prüfung handelt, an welcher das Heil der ganzen Welt hängen soll. Wir antworten: Freilich erscheint jene Frucht klein und unbedeutend, aber hier knüpft sich, dem menschlichen Geiste klar bewußt, eine große Idee an ein kleines Zeichen, wie dieses sich hundertfältig im Leben findet. Was ist die Kriegsfahne im Kampfe? Ein zerrissenes Tuch an einer halb zersplitterten Stange, und dennoch kämpft die ganze Kriegerschaar mit verzweifelter Todesverachtung, um sich diese Fahne nicht entreißen zu lassen. Obwohl die Fahne an sich so werthlos ist, knüpft sich an dieses unscheinbare Zeichen der Ruhm der Unüberwindlichkeit dieser Schaar. Was ist das Siegel eines Königs, was ist eine Banknote und eine Urkunde? Alles nur unscheinbare Dinge, an die sich aber wichtige und werthvolle Ideen knüpfen. Ebenso band sich an jene Frucht im Paradiese, dem Menschen klar bewußt, die ganze Idee seiner freiwilligen Ergebung an Gott und dessen heiligen Willen: Treue, Gehorsam, Demuth, Selbstbeherrschung, Glaube und Liebe. Der Genuß der Frucht schloß bewußter Weise die frevelhafte Lossagung von all' diesen Tugenden in sich. Das kleine Verbot steht ferner neben dem großen Reichthum, den der Mensch in seiner Freiheit beherrschen und genießen durfte, als eine recht scharfe, aber dennoch nicht im Geringsten lästige Grenze für ihn da, deren Ueberschreitung eben dadurch um so frevelhafter wurde und um so entschiedener die ganze Sündhaftigkeit der Gesinnung aussprach.

Weiterhin wenden sich nun die Einsprüche gegen die Angabe, daß der Teufel in Gestalt einer Schlange den Menschen versucht habe. Man fragt: Woher sollte dieß böse Wesen plötzlich im Paradiese erscheinen können und wie sollte es im Stande gewesen sein, den Menschen zu versuchen und zum Falle zu bringen? Wie konnte der Arme widerstehen, wenn er solchen gefährlichen Angriffen preisgegeben war?

Wir stehen hier vor einer dunklen Thatsache, über welche nur Gottes Offenbarung allein uns Aufschlüsse geben könnte, aber nur wenige Aufschlüsse gibt. Hier erscheint nämlich das Böse älter als das

Menschengeschlecht. Es ist bereits in der Geisterwelt vorhanden, ehe der Mensch erschaffen wurde. Außer dem Menschen existiren noch viel vollkommenere Geister, so daß wir nur die unterste Stufe der Geisterwelt einnehmen. Auch diese höher begabten Geister mußten sich zuerst in einer Prüfung bewähren, in welcher die Möglichkeit ihres Falles lag. Nach den wenigen Aufschlüssen unserer Offenbarung wissen wir nur, daß ein Theil der höhern Geister sich in eigenem Hochmuthe gegen Gott empört hat und unverführt, rein aus sich selbst zu einem Sturze kam, der tiefer geht als die Sünde der Menschen und statt der Liebe den Haß gegen Gott zu ihrer fortwährenden Gesinnung werden ließ. Eine solche Tiefe der Sünde ist nicht über unser Geschlecht gekommen und der Mensch ist nicht bis zum Hasse Gottes herabgesunken. Er thut das Böse aus Selbstsucht, nicht aber aus Haß gegen Gott. Der Mensch sündigt, obschon er weiß, daß sein Thun Gott mißfällt, da er keine Liebe gegen Gott hat; der Teufel sündigt ausdrücklich, weil dieses Gott mißfällt, da er Gott nur haßt. Der Mensch sucht, verblendet von seiner Selbstsucht, sein Glück im Verbotenen, im Mißbrauch der Creaturen. Nur weil dieses seiner Selbstsucht gefällt, und er lieblos nach Gott nichts fragt, darum setzt er sich frevelnd über Gottes Ordnung hinaus, nicht gerade in der Absicht Gott zu beleidigen. Der Teufel sündigt ohne Freude an der Sache als solcher, lediglich in der qualvollen Lust des Hasses gegen Gott. So ist die menschliche Sündenthat ihrer Art nach Ungehorsam und nicht, wie die Sünde des Teufels, förmliche Empörung gegen Gott, und der menschliche Sündenzustand ist seiner Natur nach lieblose Selbstsucht, aber nicht, wie beim Teufel, Haß gegen Gott. Mit diesem Hasse gegen Gott verbindet sich im gefallenen Engel naturgemäß die ewige Unmöglichkeit der Rückkehr zu Gott, da er seine Sünde nie bereuen kann. Ein Geist, in welchem der Haß Gottes waltet, kann auch bei der großen Qual, die er für sich selbst davon hat, dennoch es nie bedauern, denjenigen beleidigt zu haben, gegen den er von Haß erfüllt ist. Aus dem Hasse gegen Gott entwickelt sich dann der Neid gegen diejenigen Geister, die Gott liebt, und die Lust, sie und ihr Glück zu verderben, bildet als die höchste Schadenfreude die einzige qualvolle Wollust des verworfenen Geistes. So erklärt sich das Interesse des Teufels bei der Verführung des Menschen. Neid und Mißgunst trieben ihn dazu an.

Wenn es auffallend erscheint, daß Gott diese Versuchung zugelassen habe, so erklärt sich dieses aus dem Zusammenhange des Sach-

verhaltes. Der Mensch hatte gleichsam schon einen Theil der Prüfung bestanden, indem er nämlich vor dieser Versuchung jenen Baum noch nicht berührt hatte, der doch fortwährend als stille Versuchung in seiner Nähe war. Nun sollte sich die bis dahin unentschiedene Sache zur völligen Entscheidung drängen. Neben dem im Raume fortwährend dastehenden Prüfungsgegenstande erscheint nun in der Zeit ein bestimmter Anlaß, wo sich der Mensch augenblicklich entscheiden soll: die Versuchung des Teufels. Da erst fiel der Mensch; nicht aus eigenem Antriebe ist er zum Falle gekommen. Wäre der Mensch hier im Siege geblieben, so würde er Gott ewig danken gerade für das Herbeiführen dieser Gelegenheit der Entscheidung, welche an sich offenbar nur eine Fügung zu seinem Heile, eine Gelegenheit zum Siege sein sollte und nur durch ihn allein fehlgeschlagen ist. Schwer war übrigens jedenfalls die Versuchung nicht. Was diese fremdartige Thiererscheinung lügenhaft sagt, das hatte an sich nicht sonderliche Gewalt eines Reizes für den Menschen, wenn nicht bereits schon vorhandener Hochmuth sich davon hätte bethören lassen. Die wenigen Worte des Verführers sind gewiß nicht geeignet, den Menschen in unwiderstehliche Verblendung des Sündenreizes hineinzuziehen. Wir wissen nicht, ob nach Ueberwindung dieser zweiten Versuchung der Sieg für immer vollendet gewesen wäre, oder ob alsdann noch höhere Prüfungen nachfolgen sollten.

Auch über jene Reden der Schlange werden von den Gegnern Bemerkungen gemacht. Es ist begreiflich, daß der böse Geist, um sich dem Menschen bemerklich zu machen, eine in die Sinne fallende Erscheinung annehmen mußte. Hierin hing er aber ausdrücklich von der Zulassung Gottes ab, so daß es ihm nicht frei stand, in jede beliebige Creatur zu diesem Zwecke hineinzufahren. Das niedrige Thier, welches ihm hierfür gestattet wird, trägt bei dem spätern Fluche das besondere Denkmal dieser Erniedrigung fortwährend an sich und ist gleichsam mit einem Zeichen des göttlichen Abscheus von da an als frühestes Werkzeug des Satans gebrandmarkt, wiewohl es ihm nur mit Naturzwang gedient hat. Man hat gesagt: die Bibel führe gar nicht den Teufel als Versucher an, sondern sie rede nur von einer natürlichen Schlange. Allein abgesehen davon, daß in spätern Büchern der hl. Schrift der Teufel ausdrücklich als der Verführer genannt wird, liegt dieß auch deutlich genug in der mosaischen Urkunde ausgedrückt. Die Schlange redet, und reden kann nur ein Geist. Die Schlange lügt, und das kann nur ein böser Geist. Hiermit ist der Versucher hinreichend kenntlich als

sehr verschieden von jenem geistlosen und schuldlosen Thier, welches nur von ihm als Werkzeug bei seiner Erscheinung mißbraucht wird. Jener spätere Fluch trifft nicht die arme bewußtlose Schlange, wie eine von ihr verdiente Strafe, er ist vielmehr nur eine grauenvolle Erinnerung an diesen Vorfall für das gefallene und vom Teufel betrogene Menschengeschlecht.

## §. 87.

### Das Wesen der Erbsünde in den Nachkommen Adams.

Beschreibung des gefallenen Zustandes der menschlichen Natur. — Die unordentliche Lust ist nicht das Wesen der Sünde. — Wirkungen des Glaubens an die Erbsünde im Christenthum.

Wenn wir nun die eigentliche Erbschaft des Menschengeschlechtes näher betrachten, so besteht dieselbe nach der Lehre des Glaubens darin, daß gegenwärtig alle Menschenkinder in sündhaftem Seelenzustande geboren werden und daher auch jenen strafenden Folgen unterworfen sind, welche dieser Seelenzustand nach sich zieht. Nicht die That Adams ist auf Alle übergegangen, wohl aber ist durch diese That der Sündenzustand über Alle gekommen und zwar in Folge jener oben erwähnten geheimnißvollen Willensverbindung Aller. So erscheint denn nun der Menschengeist von Geburt aus beraubt jener beiden übernatürlichen Gnaden und verschlechtert in den, freilich noch übrig gebliebenen natürlichen Gaben. Die elevatio naturae und die integritas sind für ihn verloren. Er ist auf die natura pura beschränkt, aber auch diese ist in ihm verdunkelt. Aber nicht diese bloße Beraubung allein ist die ganze Fülle des Zustandes der Erbsünde in unserer Seele. Würde ja dadurch der Mensch eher als ein Gegenstand des göttlichen Erbarmens und nicht als ein Gegenstand des göttlichen Zornes erscheinen. Außer dieser Beraubung trägt vielmehr der Menschengeist von Natur aus als Erbsünde jenen Zustand der innern Verunstaltung an sich, den wir oben als die eigentliche charakteristische Wesenheit der Sünde bezeichneten. Bei dieser Verunstaltung, in welcher der Mensch unmöglich Gott gefallen kann, fehlt ihm zugleich der höhere Zug der Liebe zu Gott, indem er die heiligmachende Gnade, jene elevatio naturae verloren hat. Mit dieser hat er, wie gesagt, auch die Gnade jener Ordnung in seiner Seele verloren, welche ursprünglich das Verlangen der Glückseligkeit durch die Creaturen in den richtigen Schranken erhielt. In seinem Innern

waltet daher jetzt gleichsam eine Empörung und ein Widerstreit. Er fühlt sich mit unordentlicher Gewalt zu den Creaturen hingezogen, seit er die übernatürliche Liebe Gottes verloren hat. In diesen Creaturen sucht er sich selbstsüchtig ein Glück ohne Gott und gegen Gottes Willen, wenn er jenem Triebe Folge leistet. Hier liegt denn die Quelle zu unzähligen neuen Sünden in dieser nun unordentlich gewordenen Sinnlichkeit.

Allein diese unordentliche Lust ist dennoch keineswegs selbst das Wesen der in unserem Geiste liegenden erblichen Sünde. Sie ist an und für sich vielmehr nur ein Unglück, was als Folge dieser Sünde zu betrachten ist. Wäre das ganze Wesen der Erbsünde nur im Vorhandensein der unordentlichen Sinnlichkeit in uns zu suchen, so würde der Glaube dabei nur von einem Erbunglücke, nicht von einer Erbsünde reden dürfen. Das Verderbniß unserer Natur würde alsdann für Gott nur eine Aufforderung zu Erbarmung und Heilung, nicht aber ein Anlaß zu Strafgericht und Sühneforderung sein können. Wir hätten uns alsdann zu beklagen, daß wir durch ungerechte Willkür in die Folgen einer Schuld verwickelt wurden, ohne an dieser betheiligt zu sein. Es muß daher das Wesen der Erbsünde in einer durch geheimnißvolle Verschuldung entstandenen Wegwendung von Gott gesucht werden, welche die Seele innerlich verunstaltet, so daß Gott sie nicht mehr wohlgefällig ansehen und lieben kann. Diese Wegwendung des Willens von Gott (aversio mentis a Deo) macht das Formale der Erbsünde im Geiste des einzelnen Menschen aus, während die unordentliche Sinnlichkeit (concupiscentia) hierzu nur das Materiale bietet, so daß alsdann sich alle weitern Sünden erzeugen.

Der eigentliche Sündenzustand schließt nach christlichem Glauben zwei Seiten in sich, erstens die habituelle Abwendung unseres Willens von der Ergebenheit an Gott, zweitens eine damit verbundene Verunstaltung unserer Seele, die nicht für uns in unserem jetzigen Zustande mit unseren irdischen Erkenntnißmitteln bemerklich ist, wohl aber für Gott und die Engel. Diese Verunstaltung können wir darum nicht selbst bemerken, weil wir überhaupt den Geist zu schauen nicht befähigt sind. Ein Blindgeborner ist nicht im Stande sichtbare Entstellung wahrzunehmen, er kann es daher nicht begreifen, warum ein unreinlicher Mensch und einer, dessen Angesicht von einem schrecklichen Uebel entstellt ist, den Sehenden widerwärtig erscheint, obschon derselbe nicht unangenehm redet. Ebenso bleibt uns jene Entstellung der Seele, welche die

Sünde bewirkt, verborgen, und wir begreifen daher nicht, wie sehr der Anblick des von Sünden verunstalteten Geistes Gott und den Engeln zuwider ist. Bei unseren jetzigen Sünden, die wir als persönliche Thaten vollführen, wird die eine Seite des Sündenzustandes, nämlich die eigene Wegwendung des Geistes von Gott, mit selbstständiger Willensthätigkeit fortwährend festgehalten, bis wir uns bekehren. Bei der Erbsünde aber erscheint diese Wegwendung von Gott nicht als freiwillig fortgesetzter Act unseres persönlichen Willens, sondern nur als angeborene Lage unserer geistigen Natur. Die unordentliche Sinnlichkeit betrachtet der Glaube so wenig als das Wesen der Erbsünde, daß er ja ausdrücklich lehrt, dieselbe bestehe auch nach der Tilgung der eigentlichen Erbsünde durch die Taufe immerhin noch im Getauften fort; sie bilde von da ab den Anlaß zur weiteren Prüfung des nun von der Gnade unterstützten Menschen, und insofern werde diese Sinnlichkeit ein Anlaß des Verdienstes im Kampfe und ein Grund der Erlangung höherer Seligkeit im andern Leben, je schwerer dieser Kampf dem siegenden Willen geworden sei.

Der Versuch, die christliche Lehre von der Erbsünde dadurch aufzuhellen, daß man die unordentliche Sinnlichkeit als das Wesen der Erbsünde ansehen wollte, muß durchaus als mißlungen erscheinen. Er widerspricht einestheils jener Behauptung des Glaubens, daß das erbliche Uebel wirklich den Charakter der Sünde an sich trage und nicht ein bloßes Unglück unserer Natur sei. Er widerspricht ferner der Lehre des Glaubens, daß in der Taufe zwar die Erbsünde, aber nicht die unordentliche Sinnlichkeit vertilgt werde. Andererseits aber kommt dieser Versuch noch mit der Vernunft in Widerspruch, indem es eine pure Ungerechtigkeit wäre, wenn Gott uns nur diese schrecklichen und gefährlichen Folgen einer fremden Sünde zugewiesen hätte, während wir an jener geheimnißvollen Gesammtschuld in keiner Art persönlich Antheil hätten.

Dasselbe gilt von allen Versuchen, das Wesen der Erbsünde bloß in einer Gnadenberaubung, also in einem bloßen Defect der jetzigen Menschengeister zu suchen. — Die Bemerkung: Gott braucht ja dem Menschen die nun vorenthaltenen Gnaden nicht zu geben, da er ihm nichts schuldet, hilft nicht aus der Verlegenheit, und kann dem Rationalisten die Dunkelheit nicht wegschaffen. Freilich ist Gott dem Menschen diese Gnadenausstattung nicht schuldig, aber mit Recht fragt dann der Rationalist: wie wollt ihr die Ungerechtigkeit verkennen, die darin läge,

wenn Gott dieses Verweigern rein um der Schuld eines Andern willen über uns verfügt haben sollte? — Und was bleibt denn noch vom Wesen wahrer Sünde in dieser Darstellung übrig, während doch die christliche Lehre so scharf hervorhebt, daß durch Adam in uns Allen die „Sünde" wohnt und jedem Einzelnen als eigene Sünde anhaftet. Hier ist doch offenbar nicht ein bloßer Defect gemeint, der ja nur als ein persönlich ganz unverschuldetes Unglück erscheinen und nicht nur auf einer unbegreiflichen Willkür Gottes, sondern auf förmlicher Ungerechtigkeit beruhen müßte. — Nur das Geheimniß unserer Zusammengehörigkeit birgt in sich diese Gesammtschuld, aus welcher alles Weitere folgt.

---

Nur die einfache Annahme jener Dunkelheit, die der Glaube lehrt, die Annahme einer jetzt unerforschlichen Art von Schuldverbindung aller Menschen mit Adam, erklärt hinreichend ihren Antheil sowohl an der Strafe überhaupt, als auch an jenem über die Seele gekommenen verderblichen Hange unserer Natur zum Bösen, und bildet die dunkle, aber genügende Antwort auf die große Frage der Menschheit nach dem Ursprunge des Uebels. Genügend nennen wir diese Antwort trotz ihrer Dunkelheit, weil eben die gläubige Annahme dieser Einen Dunkelheit auf das Wort der Offenbarung hin uns hinreichendes Licht für die Einrichtung unseres sittlichen Wandels im Anschlusse an die gläubig anerkannten Gnadenmittel des Erlösers bietet, während sie zugleich einen angemessenen Einblick in den Zusammenhang der vielen ohne diesen Glauben unerklärlichen Wirrsale der uns umgebenden und beherrschenden Wirklichkeit gestattet. Dieser Aufschluß des Glaubens über den Ursprung des Uebels läßt uns den Zusammenhang der Rathschlüsse Gottes in seiner vor unsern Augen sich entwickelnden Weltregierung verstehen. Es ist einer der wesentlichsten Vorzüge des Christenthums, daß es, anknüpfend an diesen Glaubensartikel, die Seinigen lehrt, das moralische Uebel richtig zu durchschauen, behutsam zu überwachen und mit wirksamen Mitteln zu bekämpfen, so daß diese Anleitung die wesentlichste Quelle alles sittlichen Fortschrittes bildet. Nicht minder groß aber ist der andere Vorzug des Christenthums, daß es auf der nämlichen Grundlage uns dazu bringt, das physische Uebel in seiner Bedeutung zu verstehen, dasselbe alsdann als kostbares, wenn auch bitteres Arzneimittel unserer kranken Seele zu benutzen und zugleich auf ein Minimum zu beschränken.

Auf diesem Wege ist es in der That dem Christenthum gelungen, das Werthloseste auf Erden, die dem Ungläubigen völlig unnütz und nur plagend erscheinenden irdischen Leiden, zum allerwerthvollsten Gebrauche für die Veredlung der Seele in Kampf, Selbstverläugnung und Buße zu verwenden, während es zugleich den einzig erfolgreichen Versuch einer möglichsten Verminderung dieses Uebels unter den Menschen vollführt hat. Die gewissenhafte Beobachtung der richtig verstandenen Vorschriften des Christenthums, das allseitige Leben nach seinem Glauben, in seiner Hoffnung, durch seine Liebe hat sich überall als das einzig erfolgreiche Mittel erprobt, die Zahl der irdischen Leiden sowohl für den Einzelnen, als für größere Kreise möglichst zu vermindern. Wie unendlich viel Uebel und Leid würde weiterhin auf Erden völlig verschwinden, wenn alle Menschen durchweg die Vorschriften des christlichen Lebens achteten, und wie sehr würde das wenige Uebel, was dann noch zurück bliebe, durch die gegenseitige Liebe gemildert und versüßt. Alle jene Weltverbesserer, welche, im Widerspruch gegen das Christenthum ihre Weisheit suchend, Verbesserungsplane für das Loos der Bedrückten und Leidenden im Volke vorschlagen, sind zuletzt nur im Stande, die vorhandenen Uebel wesentlich zu vermehren. Wissen sie ja dem nun einmal unvertilgbar vorhandenen Leiden durchaus keine höhere Bedeutung zuzuweisen, für die Duldung des Unabwendbaren keinen triftigen Grund vorzubringen. Daher lehren sie den Menschen, der nun einmal factisch das Schicksal hat, daß er der Sklave dieser Uebel bleibt, nur immer ingrimmig an dieser seiner Kette reißen. Was hilft ihm dieser Ingrimm? was fruchtet diese Anstrengung, während die Stärke der Kette dadurch nur eben recht fühlbar für den trostberaubten Unglücklichen wird? Die dem Ungläubigen auf den ersten Blick so widerwärtig scheinende Geheimnißlehre von der Erbsünde wird ihm bei vorurtheilsfreiem Nachdenken als die Quelle erscheinen, aus der eine gewaltige Heilkraft über die arme Menschheit strömt, und er wird es nicht mehr so unangemessen finden, wenn an die menschliche Schwäche dabei die Forderung ergeht, eine Dunkelheit anzuerkennen, ohne deren Annahme das Wirrsal des Daseins sich für den Denker in unzählige Widersprüche auflöst; eine Dunkelheit, die darum im irdischen Zustande unserer Erkenntniß für uns unaufgehellt bleiben muß, weil es sich dabei um ein Verhältniß handelt, welches in unserm jetzigen Dasein naturgemäß kein erklärendes Analogon finden kann.

# Vierzehntes Kapitel.

## Das Geheimniß der Menschwerdung.

### §. 88.

### Uebersicht des Zusammenhanges.

Die Frage nach der Sündenvergebung. — Die Menschwerdung. — Rechtfertigung der Reihenfolge. — Inhalt der weitern Erörterung. — Wesen der Religion. — Die Offenbarung nicht bloß Belehrung. — Weitere Zwecke der Offenbarung.

Die dritte große Frage, für uns thatsächlich von allen die wichtigste, ist, wie wir bereits erwähnt haben, die Frage: kann der Mensch Vergebung seiner Sünden erlangen, während sein Gewissen ihn nur mit dem göttlichen Gerichte bedroht? Das Christenthum versichert uns die göttliche Offenbarung der Sündenvergebung durch das Geheimniß der mitten in die Geschichte unseres gefallenen Geschlechtes hineingetretenen Menschwerdung des Sohnes Gottes. Mit der Besprechung dieses dritten Geheimnisses haben wir uns nun weiterhin zu beschäftigen.

Allein man könnte hier sogleich fragen: warum soll denn diese Besprechung erst an dieser Stelle vorgenommen werden? Ginge sie nicht vielmehr viel passender allen jenen bisherigen angestrengten Erörterungen ganz vorauf? Ist es ja doch ganz offenbar, daß derjenige, der zur Anerkennung dieser großen Thatsache gebracht wäre, alsdann weiterhin ganz von selbst alle bisher mühevoll besprochenen Lehren des Christenthums auf das bloße Wort des als Gott erkannten Stifters dieser Religion sofort annehmen würde. Allerdings ist das Letztere ganz richtig. Daher bildet auch für die regelmäßige Begründung des Glaubens die Anerkennung der Menschwerdung den natürlichen Ausgangspunkt, so daß durch sie allen weiteren Schwierigkeiten von vorneherein vorgebeugt ist. Allein man darf es nicht vergessen, daß unsere Besprechung ganz andere Zwecke im Auge hat, als die durch die Gnade unterstützte erste Begründung des christlichen Glaubens nur für einen vorurtheilsfreien und glaubenswilligen Menschen. Unsere Aufgabe ist es vielmehr, an der Wegräumung jener Hindernisse und Verwirrungen zu arbeiten, welche der Mißbrauch oder doch die Verirrung der vom früher vorhandenen

Glauben bewußter Weise abgefallenen Vernunft nicht nur der Anerkennung der Gottheit Jesu, sondern zur Vertheidigung dieser Verwerfung mehr oder weniger allen Fundamentallehren unseres Erlösers künstlich in den Weg gesetzt hat. Dem Ungläubigen kommt es nicht in den Sinn, für die Nachweisung der Gottheit Christi uns die mindeste Aufmerksamkeit zu schenken, so lange er in der Ueberzeugung lebt, daß Christus dem Materialismus, dem Atheismus, dem Pantheismus und überhaupt der Philosophie gegenüber die größten Irrthümer gelehrt habe.

Es ist überhaupt ein folgenreicher Irrthum, wenn man glaubt, durch rein historische Beweise Ungläubige zur Anerkennung Christi zwingen und dadurch heilen zu können. Der Gegner des Christenthums bringt in der Regel philosophische Verirrung an seine Betrachtung der Berichte von der geschichtlichen Erscheinung Christi mit, und sieht diese Berichte so an, daß er von vorneherein denkt, sie müssen ja unwahr sein, da sie mit meiner Philosophie nicht stimmen. Er ist Atheist, Pantheist, Materialist, Theist ꝛc., und hier muß ihm zuerst auf dem Boden christlicher Philosophie Bescheid gegeben werden, ehe er unsere historischen Angaben über das Erscheinen des Sohnes Gottes auf Erden eines Blickes würdigt. Daher muß hier bei der Widerlegung jener durch den Stand der Sache nothwendig gemachte Umweg eingeschlagen werden, daß wir den Gegner vorerst jedesmal dort aufsuchen, wo er sich hinter der Brustwehr seiner falschen Wissenschaft hinreichend gegen Christus gesichert glaubt. Erst der auf diese Art aus den Verschanzungen seiner Philosophie hinreichend aufgeschreckte und von deren Unhaltbarkeit im Einzelnen überzeugte Gegner gibt uns die Hoffnung, daß er endlich, nachdem ihn der Geist Jesu Christi auf seinem eigenen philosophischen Gebiete überwunden hat, auch zur vollen Anerkennung der ganzen Macht und Würde dieses göttlichen Siegers kommen werde. Zeit und Umweg durften uns daher in dieser hoffnungsvollen Mühe nicht abschrecken.

Aber auch für den Gebrauch der Gläubigen wird es angemessen sein, wenn unsere Anordnung sich vor Allem nach dem Sachverhalte des Unglaubens richtet; denn wenn wir auch noch so oft dem Unglauben mit unsern Erörterungen entgegentreten, so wollen wir doch vor Allem dem Gläubigen dienen. Jedoch wollen wir ihm nicht erst den Glauben geben, sondern in ihm zunächst die Freude seines Glaubens vollenden und sodann ihm die Mittel in Erinnerung bringen, mit denen er seinen Glauben gegen die im Leben ihm begegnenden Einwürfe zu vertheidigen hat.

Nach diesen nothwendigen Bemerkungen zur Rechtfertigung der Reihenfolge gehen wir nun an unsere bestimmte Aufgabe, d. h. an die Besprechung der innern Bedeutung des Geheimnisses der Menschwerdung. Ganz sachgemäß knüpft sich dann an den Schluß dieser ihrer Natur nach nur apologetischen Besprechung des genannten Geheimnisses weiterhin die geschichtliche Erörterung der in der Menschwerdung uns zu Theil gewordenen Gottesoffenbarung an, während unsere augenblickliche Besprechung sich auf die innere Bedeutung der Menschwerdung beschränkt, da wir in ihr die Antwort auf jene der Philosophie unabweisliche und doch unbeantwortbare Frage nach der Verzeihung der Sünden vorfinden. Wir nehmen daher als Grundlage der vorliegenden Betrachtung einstweilen das Factum der Menschwerdung, sowie es vom Christenthum behauptet wird, uns vor Augen, um an ihm einestheils nachzuweisen, wie dasselbe den Bedürfnissen und den Bedingungen der Errettung für das gefallene Menschengeschlecht vollkommen entspricht, und dann zugleich die Einsprüche der Gegner abzuweisen, welche die Unmöglichkeit dieses Factums behaupten, indem sie in den betreffenden Annahmen des Christenthums Widersprüche entdeckt zu haben glauben. Die Vertheidigung der Wirklichkeit des Factums gegen historische Einsprüche wird also der folgenden Abtheilung vorbehalten, für welche die gegenwärtig beginnende Besprechung vorerst den richtigen Standpunkt vorbereiten muß.

Das Christenthum versteht unter der Offenbarung nicht nur eine übernatürliche Belehrung des Menschengeschlechtes, sondern die göttliche Stiftung der Religion. Das Wort „Religion" heißt so viel als Wiedervereinigung des Menschengeschlechtes mit der Gottheit. Es setzt eine frühere Vereinigung voraus, welche durch die Schuld des Menschengeschlechtes abgebrochen worden ist. Soll daher von einer Wiedervereinigung die Rede sein, so muß diese vor Allem von Gott ausgehen, ehe der Mensch sie von seiner Seite wieder ergreifen kann. Daher verstehen wir unter der göttlichen Offenbarung eben jene Annäherung Gottes an das Menschengeschlecht, durch welche die Religion neu gegründet werden soll. Natürlich ist hierbei das Erste und Nächste die Mittheilung göttlicher Belehrung. Allein diese Belehrung ist keineswegs das Einzige. Das Christenthum lehrt uns vielmehr, „daß der Sohn Gottes Mensch geworden sei und unter uns gewohnt habe." Wenn man nun die ganze Offenbarung fehlerhafter Weise nur als göttliche Belehrung bespricht, so liegt die Bemerkung

des Gegners ganz nah: wozu denn der ungeheure Aufwand, daß zur bloßen Belehrung der Sohn Gottes unter uns erschien? Allerdings, wenn es sich bloß um Belehrung des Menschen gehandelt hätte, so konnte die natürliche Erleuchtung irgend eines Weisen von Gott bis zu demjenigen Grade vervollkommnet werden, daß derselbe befähigt wurde, in Beziehung auf moralische, metaphysische und sociale Belehrung Alles zu leisten, was den Weisen des Alterthums bis dahin unerreichbar geblieben war. Wir würden auf diesem Wege bloß durch leichtere natürliche Erleuchtung zu hinreichender Kenntniß derjenigen übersinnlichen Wahrheiten gelangt sein, die uns als Licht für das sittliche Leben dienen müssen. Um einiger neuen Lehren oder Gebote willen brauchte wahrhaftig der Sohn Gottes nicht selbst unter uns zu erscheinen. Diese große Thatsache der göttlichen Erbarmung hat offenbar viel höhere Zwecke gehabt, obschon damit die göttliche Belehrung naturgemäß verbunden worden ist.

Wie wir bereits oben ausführten, handelt es sich bei uns armen Menschen vor Allem um die Frage nach Verzeihung der Sünden; hier bedurften wir durchaus einer übernatürlichen Erklärung Gottes. Nur wenn Gott selbst uns sagen läßt, daß er barmherzig sein wolle, nur wenn Er uns die Bedingung der möglichen Sündenvergebung übernatürlich verkündigen läßt, dann können wir in dieser Sorge zu Ruhe kommen. Zu diesem Zwecke genügte offenbar der bloß natürlich erleuchtete Weise nicht, wenn auch der Herr ihm den ganzen Reichthum aller natürlichen Gedanken verliehen hätte. Es mußte ein unmittelbarer Gesandte des Himmels für diese Erklärung erscheinen, und die Menschheit mußte an außerordentlichen und übernatürlichen Zeichen äußerlich dessen göttliche Sendung klar erkennen.

Allein auch hier wird noch nicht gerade die Menschwerdung des Sohnes Gottes erforderlich erscheinen; ein göttlicher Prophet konnte vollständig genügen, um in übernatürlicher Beglaubigung dem Menschengeschlechte die Erklärung der göttlichen Erbarmung zu bringen. Warum also erschien der Sohn Gottes selbst unter uns?

Bei dieser Frage haben wir auf die beiden höheren Bedeutungen dieses Ereignisses in der Geschichte der Menschheit näher einzugehen. Das Christenthum lehrt nämlich, daß der Sohn Gottes unter uns erschienen sei, um für uns stellvertretend die Genugthuung der Sünde zu leisten und alsdann auf Erden ein neues Reich der Kinder Gottes so zu begründen, daß wieder volle und lebendige Liebe

zwischen Gott und den Menschen übernatürlich eintreten, walten und wirken sollte.

In diesen beiden Gedanken liegt der innerste Kern des ganzen Christenthums vor uns und wir haben auf ihre nähere Erörterung nun ausführlich einzugehen.

## §. 89.

## Von der Genugthuung.

Bedingungen der Vergebung. — Die Sünde als Verunstaltung der Seele. — Dauernder Sündenzustand als Feindschaft gegen Gott. — Bekehrung. — Genugthuung. — Die verletzte Gottesordnung fordert Sühne. — Aufgabe des Menschen auf Erden. — Gehorsam. — Strafe. — Stellung des reumüthigen Sünders. — Freiwillige Buße. — Stellvertretende Genugthuung. — Alter dieser Idee. — Das Mitleid der Liebe theilt das Leid der Züchtigung. — Grenzen für die Möglichkeit liebender Uebernahme fremden Leides. — Stellvertretende Genugthuung für das ganze Menschengeschlecht. — Erfordernisse in der Person des Stellvertreters. — Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zu Einer Person.

Wir haben bereits oben bei anderm Anlasse genauer ausgeführt, wie die göttliche Sündenvergebung nur unter besondern Bedingungen eintreten werde. Die eine dieser Bedingungen wird durch die Stellung des Menschen nothwendig, die andere durch die Stellung Gottes. Von Seiten des Menschen ist erforderlich, daß sich derselbe der Versöhnung mit Gott nicht durch eigenen Willen widersetze. Bei jeder persönlich begangenen Sünde folgt auf die That der Sündenzustand, wie wir dieses bereits oben andeuteten. Es ist durchaus nothwendig, daß wir die Natur dieses Zustandes, wie das Christenthum ihn sich denkt, genauer auseinandersetzen.

Dieser Zustand besteht nämlich erstens in einer eigenthümlichen innern Verunstaltung der menschlichen Seele, wodurch dieselbe völlig unfähig wird, weiterhin als Gegenstand göttlichen Wohlgefallens zu erscheinen. Gott kann nur Wohlgefallen haben an dem, was in sich selbst des Wohlgefallens werth ist, während der Mensch sich sehr oft bei der Werthschätzung der Dinge täuscht, so daß ihm mitunter sogar gefällt, was in der That verabscheuenswerth ist. Es ist für die Betrachtung des ganzen Christenthums von großer Wichtigkeit, diesen Punkt richtig im Auge zu halten. Die Sünde ist nach dem Christenthum nicht bloß ein äußeres Verhältniß der Seele, Gott gegenüber, sondern sie ist, wie es die Natur der Sache rechtfertigt, durchaus als ein inneres Ver-

derbniß anzusehen, welches die Würde und Schönheit des Geistes befleckt und verunstaltet. Wir haben mit unsern jetzigen Erkenntnißmitteln freilich nicht die Fähigkeit, diese Verunstaltung der Seele zu erkennen, weil wir nicht im Stande sind, den Geist überhaupt zu schauen. Früher bereits verglichen wir dieses Verhältniß mit der Unfähigkeit des Blindgeborenen für die Erkenntniß sichtbarer Entstellungen. Gerade so stehen wir mit unserem irdischen Schauen dem Sündenzustande gegenüber, insofern er Verunstaltung des menschlichen Geistes ist. Die Engel sind im Stande, diese Verunstaltung des Sünders zu erkennen, sie wenden sich von diesem Anblicke mit Abscheu, wenn auch mit mitleidigem Abscheu, weg, sowie die Sehenden in mitleidigem Abscheu dem Anblicke schrecklicher Entstellung des menschlichen Angesichtes ausweichen.

Wir werden bei dieser Darstellung wohl kaum daran zu erinnern brauchen, daß man sich die Entstellung, von der wir hier reden, in keiner Weise als etwas Physisches zu denken habe. Vor Gott also erscheint der gefallene Geist in dieser seiner ganzen Verunstaltung, so daß alles Wohlgefallen des Herrn unmöglich wird und die Liebe aufhört. Dieser entsetzliche Zustand der Seele wird durch eigene Schuld herbeigeführt, nie aber wird er durch eigene Thätigkeit des Sünders geheilt. Ein rasender Mensch ist wohl im Stande, in seiner Raserei sich ein Auge zu zerschlagen, aber ist nicht im Stande, das zerstörte Auge wieder herzustellen. Gerade so vermochte der Sünder seine Seele zu entstellen, er vermag aber in diesem Zustande nicht mehr sie aus eigener Kraft wieder herzustellen. Insoweit liegt in diesem Zustande naturgemäß ewiges Verderben. Nur die göttliche Allmacht besitzt die Gewalt, den entstellten Geist von dieser Verunstaltung der Sünde übernatürlich wieder zu befreien, und die Barmherzigkeit Gottes kann daher nur im Bunde mit der schaffenden Allmacht die sündhafte Seele wieder retten, da nur dieselbe Macht, die den Geist erschuf, zu dieser Wiederherstellung und Wiedergeburt befähigt ist.

Die zweite Seite des mit der Sündenthat beginnenden Sündenzustandes liegt in der freiwilligen Fortsetzung der angefangenen Feindschaft, Gott gegenüber. Auch dieses haben wir bereits früher erwähnt und rufen es hier noch einmal in Erinnerung. Beharrt der Sünder nach seiner That gleichgültig bei der nun bewußter Weise begonnenen Trennung von Gott, so erklärt er, selbst wenn er nicht neue böse Thaten zur Schuld hinzufügt, fortwährend stillschweigend dem Herrn, daß er ihm gegenüber in der Feindschaft beharren will. Erst

dann beendigt sich diese Fortsetzung der Feindschaft gegen Gott, wenn entschlossene Bekehrung eintritt und das Geschehene dem Sünder von Herzen leid wird, weil es Beleidigung Gottes war. Es ist klar, daß ohne diese Bekehrung eine Versöhnung mit Gott unmöglich ist. Gott kann den noch immer widerstrebenden Geist nicht von jener Verunstaltung der Sünde befreien; erst wenn der Sünder seinerseits wahrhaft aufhört, sich Gott zu widersetzen, ist diese Hülfe möglich. Ob sie aber eintreten wird, das hängt dann noch von einem andern Umstande ab, den wir jetzt näher zu besprechen haben, nämlich von der Genugthuung.

Der Sünder hat die Ordnung Gottes und die göttliche Herrschaft durch sein Vergehen verachtet und nicht anerkannt. Aber diese Ordnung muß aufrecht erhalten werden, und Gottes Barmherzigkeit kann nicht auf Kosten der göttlichen Herrschaft und der ewigen Ordnung sich geltend machen. Die verletzte Ordnung fordert vorab ihre Sühne. Hat der Sünder die Herrschaft Gottes nicht im gewöhnlichen Wege des Gehorsams anerkennen wollen, so muß er dieselbe in einer außerordentlichen Art anerkennen, durch eine entsprechende Sühne. Will er dieses nicht, beharrt er in seinem Widerstreben gegen Gott, so zeigt ihm Gott seine Herrschaft durch die Strafe. Der Sünder hat glücklich werden wollen ohne Gott und mit Verachtung der göttlichen Ordnung; nun entzieht ihm Gott das Glück, welches von ihm kommt, und es wird sich dann zeigen, wer der Herr ist, und ob der schwache Mensch es vermag, dauernd die Herrschaft des Herrn zu verachten. Die Entziehung des Glückes ist also das Wesen der Strafe, sie erscheint als das passende Mittel der Offenbarung und Aufrechthaltung göttlicher Herrschaft, gegenüber frevelhafter Empörung des ungehorsamen Geschöpfes.

Die Aufgabe des irdischen Lebens ist für den geschaffenen Geist in der liebenden Einigung seines Willens mit Gott zu suchen, denn nur durch diese Willensvereinigung und nach dem Maße ihrer Größe wird der Mensch fähig zur künftigen Gottvereinigung in der himmlischen Liebe. Die irdische Gottesliebe, als treuer, opferwilliger und kreuztragender Gehorsam, geht einen freudelosen und oft trostlosen Weg; die Hoffnung auf die Ewigkeit ist ihre einzige Aufmunterung. Aber dieser Weg führt zum sichern Glücke im Himmel, wo die Mühe der Liebe beendigt ist und ihr ewiger Genuß an die Stelle tritt. So sind die beiden Wege des Menschen in seiner Hand. Die Liebe als Gehorsam auf Erden führt zur Liebe als Glückseligkeit im Himmel. In heiliger Harmonie

mit dem Willen Gottes auf Erden wird der Tugendhafte in ewiger Uebereinstimmung mit Gott jenseits den ganzen Reichthum der göttlichen Macht erfahren, wo sie nur dienen wird ihn zu beseligen. Widerstrebt der Geist auf Erden dem Herrn und seiner Herrschaft, so kann er allerdings bis zum Augenblick der Verantwortung so sich benehmen, als ob es keinen Herrn gäbe, aber in der Verantwortung zeigt sich dann an ihm die ganze Fülle der göttlichen Herrschaft. Sein Unglück muß ein Zeugniß von der Größe Dessen werden, dem er frevelhaft zu widerstreben gewagt hat.

Zwischen dem Gott gehorsamen Geiste und dem verstockt widerstrebenden Frevler steht der reumüthige Sünder gleichsam in der Mitte. Er hat Strafe verdient, indem er die Ordnung Gottes durch seine Sünden übertrat; sucht er nun die Versöhnung, so fordert es die Stellung Gottes, daß auch der Reumüthige eine Sühne leistet für die frühere Verachtung der göttlichen Herrschaft. Gott würde ihn zur Anerkennung seiner Herrschaft durch Strafe gezwungen haben, wenn er bei seinen Wegen ohne Reue beharrt wäre. Nun, wo er umkehren will, muß er nicht nur sein Unrecht bereuen, sondern nun auch die Herrschaft Gottes auf eine außerordentliche Weise anerkennen und ehren, nachdem er dieselbe nicht auf dem ordentlichen Wege anerkannt hat. Das ist die Bedeutung der Genugthuung. Sie ist die Sühne reumüthiger Sünder für die bereuete Verachtung der göttlichen Herrschaft. In dieser Absicht hat daher der reumüthige Sünder sich selber Strafe aufzulegen, oder die strafende Fügung Gottes abzuwarten und mit Ergebenheit sich ihr zu unterwerfen. Immer aber steht der Grundsatz fest: keine Sünde ohne Sühne.

Bei dem widerstrebenden Frevler tritt die göttliche Strafe als gezwungene Sühne der verletzten Ordnung ein; beim reumüthigen Sünder muß freiwillige oder doch ergebene Genugthuung als Bedingung der Versöhnung feststehen. So nur vereinigt sich Gottes unveräußerliche Herrschaft mit der Möglichkeit der Barmherzigkeit. — Der Herr kann dem reumüthigen Sünder sühnende Strafe als zeitliches Leiden zuschicken, und der Büßer hat diese Fügung mit Ergebenheit und Anerkennung seiner Schuld anzunehmen. Aber geziemender ist es, daß der Reumüthige den strafenden Fügungen Gottes freiwillig entgegen kommt. Statt dieselben abzuwarten, ziemt es sich für ihn, in freiwilliger Buße sein eigenes Glück zum Opfer zu bringen, ehe es dem Herrn gefällt, ihm strafend dieses Glück zu entziehen. Diese freiwillig

übernommene Buße muß alsdann der Größe der vorhandenen Schuld hinreichend entsprechen.

Nicht erst das Christenthum hat diesen Gedanken von der Nothwendigkeit der Sühne und von der Angemessenheit freiwilliger Buße aufgebracht. Diese Ideen sind vielmehr älter; sie reichen bis in die Urgeschichte der Menschen hinauf und finden sich daher bei allen Völkern wieder, wenn auch mit mannigfaltigen Entstellungen. Ebenfalls vorhanden bei allen Völkern, aber mehr noch entstellt und verdunkelt, erscheint uns die folgende Idee, deren ganz bestimmte Ausprägung gleichsam den Mittelpunkt des Christenthums bildet, nämlich die Idee von stellvertretender Genugthuung.

Ganz naturgemäß muß uns der Gedanke erscheinen, daß bei der drohenden Gefahr einer göttlichen Strafe der Mensch durch eine freiwillige Abbüßung deren Abwendung versucht. Während der Herr dem Sünder irgend einen bestimmten Theil seines Glückes strafend zu entziehen droht, kann derselbe reumüthig die Bitte versuchen: die ewige Gerechtigkeit möge die freiwillige Aufopferung eines andern minder lieben Theiles der Glücksgüter statt dessen als Sühne annehmen und den angedrohten Verlust dadurch abwenden. Sieht z. B. ein Vater, wo eine Krankheit sein Haus trifft, in dem bevorstehenden Verluste seines Kindes eine göttliche Strafe bereuter Sünden, so kann er um die Erhaltung seines Kindes bitten, indem er einen Theil seines Vermögens als Sühne zum Bußopfer des Almosens anbietet. Diese Gestalt der stellvertretenden Genugthuung, in welcher die freiwillige Hingabe eines andern Glückes an die Stelle einer von Gott angedrohten Glücksentziehung tritt, ist so naturgemäß, daß dieselbe keiner weitern Erklärung bedarf. Die Freiwilligkeit des angebotenen Opfers, die klare Anerkennung der Schuld und die demüthige Anrufung der göttlichen Barmherzigkeit ersetzt in einer solchen Stellvertretung die ungleiche Größe der Sühne, gegenüber der drohenden Anforderung Gottes.

Aber eine andere Art von Stellvertretung ist wichtiger als diese und bedarf näherer Erklärung. Das Christenthum lehrt nämlich, daß die eigentliche Strafe des Gott widerstrebenden Sünders durchaus auf die Person selbst fallen müsse, sowie auch die Seligkeit des Geretteten im Himmel eine durchaus persönliche ist. In der Genugthuung des reumüthigen Sünders dagegen erkennt das Christenthum die Möglichkeit an, daß ein Mensch dem andern aus Liebe im Tragen dieser Last Hülfe leisten könne. Die Liebe soll uns befähigen,

die schuldige Sühne eines zurückkehrenden Sünders in soweit zu theilen, daß wir durch freiwillige Buße Gott dem Herrn statt des Schuldigen Genugthuung leisten können, selbst bevor dieser sich bekehrt.

Dieser Gedanke ist, wie bereits bemerkt wurde, auch schon unter den Alten dunkel vorhanden und manche Einrichtung ihres Cultus läßt sich nur als Ausdruck dieses verhüllten Gedankens verstehen. Unter den Gegnern des Christenthums findet diese Idee Widerspruch. Man sagt: wie kann dieß vor der Gerechtigkeit bestehen, daß ein Mensch für den andern gestraft wird. Nur barbarische Begriffsverwirrungen der Alten konnten zu einer derartigen Theilung moralischer Schuld verleiten. Diese Theilung widerspricht ja dem Wesen moralischer Schuld, da diese immer durchaus nur an der Person haften muß. Wir antworten: keineswegs handelt es sich um die Theilung der eigentlichen Strafe. Die stellvertretende Genugthuung soll nach christlichen Begriffen nur eintreten in der Sühne des reumüthigen Sünders, keineswegs in der Strafe der verstockten Verbrecher. Dieser Gedanke beruht auf der Natur unserer gegenseitigen Liebe. Es gehört nämlich zum Wesen dieser Liebe, daß sie auf Mittheilung des Glückes eingehen kann. Der Liebende sucht den Geliebten glücklich zu machen, indem er das Glück, welches er selbst besitzt, mit dem Geliebten theilt. In dieser Opferwilligkeit liegt die Probe für die Aechtheit und die Größe der vorhandenen Liebe. Oft genug benennen wir ein bloß selbstsüchtiges Verlangen nach eigener Beglückung durch Besitz und Genuß der Vorzüge des Geliebten mit dem Namen Liebe, während hier nur Egoismus waltet. Nur in soweit die Liebe wirklich opferwillig erscheint und ihre Freude in der Vermehrung des Glückes oder der Ehre des Geliebten sucht, ist sie wahr.

Wenn es daher schon in der Natur ächter Liebe liegt, den Geliebten durch Hingabe der eigenen Güter zu bereichern, so tritt dieselbe um so mehr hervor, wenn der Geliebte im Unglück ist und sein eigenes Glück verloren hat, oder verlieren soll. Hier liegt es nah, daß der Liebende seinerseits durch Aufopferung den Verlust des Andern zu ersetzen trachtet. Verliert ein Mensch durch ein Brandunglück sein Haus, so kann ein theilnehmender Freund diesen Schaden vollständig auf sich nehmen. Statt in glücklichen Umständen den Genuß des Besitzes mit dem Freunde zu theilen, theilt er jetzt mit ihm sein Eigenthum in der Art, daß er den ganzen Unglücksfall auf sich nimmt. Das Ereigniß trifft nun nicht mehr denjenigen, über den es ursprünglich gekommen war, sondern den liebenden Freund, der in seinem Reichthume das

Verlorene ersetzen kann, indem er es statt des Freundes nun selbst verliert.

In dieser Art ist unter uns Menschen durch höhere Fügung das menschliche Mitleid der Liebe neben das Leid der göttlichen Züchtigung als Milderung gestellt und Mitleid hilft das Leid im Leben tragen. Allerdings können wir nun einander den Verlust mitleidig ersetzen, wo die strafende Glücksentziehung nur den Vermögensbesitz berührt. Aber noch lange nicht überall ist eine solche unmittelbare Uebernahme göttlicher Züchtigungen dem menschlichen Mitleid möglich, könnten wir ja sonst alle strafenden Fügungen Gottes durch unser Mitleid vollständig vereiteln. Daher hat nach Gottes Anordnung die Ausübung des Mitleides ihre bestimmten Grenzen. Wir können z. B. nicht für andere Menschen krank werden. Fügt die göttliche Strafe den Verlust der Gesundheit, so ist keine menschliche Liebe im Stande, dieses durch Aufopferung eigener Gesundheit dem Betroffenen zu ersparen. Freilich können wir in diesem Falle durch Hingabe anderer Güter das Leid des Betroffenen mitleidig mildern. Wir können durch Aufopferung unserer Ruhe, Zeit und Bequemlichkeit die Leiden des Kranken mildern, indem wir ihn pflegen. Hier sehen wir die natürlichen Grenzen der Wirkung des Mitleides vor uns, jener edlen Erscheinung, die im Dunkel der irdischen Strafe himmlisches Licht und himmlische Wärme verbreitet.

An diese Erscheinung des Mitleides lehnt sich der Gedanke von stellvertretender Genugthuung an. Alle Strafe Gottes besteht für den Menschen in Entziehung des Glückes. Da wir in unserer Sünde nicht bis zum Hasse Gottes gekommen sind, sind wir selbst noch der Liebe fähig, sowie wir noch werth sind, Liebe zu finden. Diese Liebe unter uns ist, wo sie ächt ist, überall bereit, ihr Glück mit dem Geliebten zu theilen. Der Herr, der den Werth dieser Liebe schätzt, hat ihr die erhabene Aufgabe gelassen, daß sie in vielen Fällen durch Aufopferung des eigenen Glückes die strafende Glücksentziehung Gottes dem Geliebten ganz oder theilweise ersetzen kann. Liebe begründet Gemeinschaft des Besitzes und Genusses der irdischen Glücksgüter. Wo sie daher waltet, vermehrt sich der Besitz des Geliebten durch die Güter des Liebenden; trifft also hier eine Glücksentziehung als göttliche Strafe ein, so findet dieselbe gleichsam den verdoppelten Besitz vor, an welchem nun die Glücksentziehung vollführt werden kann. Alles, was daher unter den Menschen in ihrer gegenseitigen Liebe sittlichen Werth hat, beruht auf einer derartigen opferwilligen Mittheilung und Vermehrung des Glückes. Da

unser Elend fast immer nur strafende Fügung Gottes ist, wird sich daher alle sittlich werthvolle Liebe mehr oder weniger als Theilnahme an den Strafen des Geliebten vor Gott erweisen, oder mit andern Worten: als wirkliche Stellvertretung in der Genugthuung erscheinen. In diesem Gedanken liegt die selbst von den Gegnern bewunderte Kraft der christlichen Liebesthätigkeit. Wenn Christus es ausspricht: ein Trunk kalten Wassers, aus Liebe gereicht, sei ewigen Lohnes werth; so müssen selbst seine äußersten Gegner, so lange nicht alles menschliche Gefühl in ihnen erstorben ist, die Erhabenheit dieses Ausspruches anerkennen. Was heißt das anders, als den Werth der hingebenden opferwilligen Liebe achten, es freudenvoll anerkennen, daß ein Mensch die Genugthuung für die sittliche Schuld eines andern aus Liebe erleichtern und theilweise auf sich nehmen kann?

Wenn es dem Ewigen gefallen hat, uns zwar diese Möglichkeit vertretender Genugthuung für die Liebe offen zu lassen, so hat er für diese irdische Thätigkeit uns, wie wir bereits bemerkten, enge Grenzen gezogen, die wir von Natur aus nicht zu überschreiten im Stande sind. Allein diese Fügung mildert sich im Christenthume wesentlich, und so erweitert sich für den Gläubigen der Kreis unserer mitleidigen Thätigkeit zu stellvertretender Genugthuung bis in eine unbestimmbare Ferne. Wenn wir im Lichte des Glaubens alle vorkommenden irdischen Leiden als unmittelbare oder mittelbare Folge der Sünde ansehen müssen, so trifft uns also jede Art von Glücksentziehung, jeder Verlust, jede Entbehrung und jedes Leiden, groß und klein, nur wegen persönlicher Schuld oder wegen Theilnahme an der geheimnißvollen Schuld des ganzen Menschengeschlechtes. Jede Milderung dieser Leiden durch mitleidige Theilnahme muß daher als stellvertretende Genugthuung betrachtet werden. Gerade die reumüthige Gesinnung selbst, in welcher der zurückkehrende Sünder die strafende Fügung Gottes als Sühne der eigenen Schuld anerkennen wird, muß den Betreffenden für seine christlichen Brüder um so mehr als Gegenstand einer wahrhaft gottgefälligen Liebe und mitleidigen Theilnahme erscheinen lassen.

Es kann daher für den Gläubigen nur als ein sehr gottgefälliges Werk betrachtet werden, wenn derselbe seine Glücksgüter nach jeder Richtung hin zur Linderung der Bußleiden reumüthiger Sünder in mitleidiger Liebe verwendet. Hier kommt nun der Herr den Wünschen dieses Mitleides noch weiter entgegen, indem er die natürlichen Schranken für die Theilnahme an fremden Bußleiden übernatürlich erweitert.

Liebende Theilnahme kann zu dem Gebete veranlassen: daß der Herr einen Theil des von Natur aus nicht abnehmbaren Unglückes durch seine Fügung dem Betroffenen abnehmen und statt dessen dem Betenden auflegen möge. Solch' ein Gebet, hervorgegangen aus dem Eifer mitleidiger Liebe, hat an sich einen hohen sittlichen Werth und es wird daher von Gott mitunter erhört werden. Diese Erhörung kann bald eine ausdrückliche und wörtliche Erfüllung der Bitte sein, so daß der Herr das angebotene stellvertretende Opfer vollständig annimmt und diesem Liebenden die Genugthuung für den Geliebten wirklich auferlegt. Bald kann die Erhörung die Sühne für den Andern schon in bloßer Anrechnung der Größe der liebenden Bereitwilligkeit eintreten lassen, durch sofortige Beendigung seiner Strafe ohne wirkliche Uebertragung derselben auf den bereitwilligen Freund. Neben dieser Bitte an Gott um Uebertragung der fremden Genugthuung kann der Liebende ebenfalls sich selbst freiwillig eine eigene Buße auflegen, um diese mit der Bitte um Strafmilderung für den Geliebten als stellvertretende Genugthuung Gott aufzuopfern. Arbeiten, Beten, Dulden und Büßen für andere Menschen, das ist der Inbegriff der von den Gegnern selbst bewunderten höheren Liebesthätigkeit im Christenthume. Den Kreis dieser Thätigkeit hat der Herr für den Gläubigen weit über den Kreis natürlicher Liebe hinaus bis zu den Grenzen der ganzen Menschheit ausgedehnt, indem er Allen, die wahre und lebhafte Liebe zu ihm haben, die Anweisung an die ganze Menschheit gibt: „was ihr einem aus diesen Geringsten thut, das habt ihr mir gethan." So überträgt sich die Liebe zu Christus, die mit allem Eifer dem Herrn zu gefallen sucht, auf all' unsere Mitmenschen auch da, wo der letzte Grund für natürliche Liebe und Achtung gegen die Person eines Einzelnen verschwunden wäre. Auch der Verachtenswertheste gehört ja immer noch zu diesen Geringsten, die der Herr von Allen, die ihn selbst lieben, als seine Brüder behandelt wissen will.

Nachdem wir die Bedeutung der stellvertretenden Genugthuung im Kreise menschlicher Liebe auseinandergesetzt haben, müssen wir nun darauf hinweisen, wie sich an dieses Verhältniß die Idee einer stellvertretenden Genugthuung für das ganze Menschengeschlecht im Christenthume anknüpft.

Die Gesammtschuld der Menschen, sowohl von der Erbsünde her als von den persönlichen Vergehen reumüthiger Sünder, verlangt vor der göttlichen Gerechtigkeit eine entsprechende Genugthuung, wenn von

einer Wiederversöhnung mit Gott die Rede sein soll. Diese Genugthuung muß an Größe jenem strafenden Schicksale entsprechen, welchem die Menschen verfallen wären, wenn sie im Zustande der Verwerfung geblieben wären. Kein Mensch war daher im Stande, diese Genugthuung im irdischen Leben durch irgend eine göttliche Strafe oder durch irgend eine selbst übernommene Buße in einem so hohen Grade zu leisten, daß sie der Größe auch nur seiner eigenen Schuld entspräche. Noch viel weniger konnte hier eine stellvertretende Genugthuung des einen Menschen für den andern in angemessenem Grade eintreten. Ohnehin war ja keiner von uns Gott wohlgefällig, da alle im Zustande sündhafter Verunstaltung sich befanden; und so konnte keiner etwas wahrhaft Gottgefälliges leisten, nicht für sich selbst, viel weniger noch für einen Andern. Hier lehrt nun das Christenthum die Erscheinung eines höhern Erretters unter uns, der in liebender Theilnahme unser Bruder wurde, um eine stellvertretende Genugthuung von entsprechender Größe für das ganze Menschengeschlecht zu leisten.

Bevor wir darauf eingehen, jene Zweifel zu beantworten, welche die Möglichkeit oder doch die Wirklichkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Frage stellen, müssen wir hier vorläufig nur den Zusammenhang klar herausheben, in welchem diese allerwichtigste Behauptung des Christenthums steht. Einer spätern Erörterung behalten wir es vor, all' jene Zweifel genau zu beleuchten. An dieser Stelle geben wir nur einfach an, was denn eigentlich das Christenthum über die Person und Würde seines Stifters behauptet und in welchem Zusammenhange diese Behauptungen in der Lehre des Glaubens betrachtet werden müssen. Nur wenn diese Stellung der Lehre genau beachtet wird, nimmt der Gegner den richtigen Standpunkt ein, von wo aus er seine Angriffe geltend zu machen wissenschaftlich versuchen mag, während auch nur auf diesem nämlichen Standpunkte die Vertheidigung der christlichen Behauptung den Gegner zu widerlegen und zu andern Ansichten zu bringen die Pflicht und die Möglichkeit hat.

Christus hat für die ganze Menschheit die stellvertretende Genugthuung übernommen. Der Werth dieser Genugthuung liegt in der Reinheit und Erhabenheit der Person unseres Stellvertreters. Christus erscheint nicht nur von der Verunstaltung durch die Sünde persönlich unberührt und Gott wohlgefällig, sondern die Erhabenheit seiner göttlichen Natur gibt ihm den allerhöchsten Werth für all' seine Handlungen, Opfer und Bußwerke, die er für die Menschheit übernahm.

Aber in seiner göttlichen Natur allein hätte der Sohn Gottes nicht büßen, nicht leiden, nicht sich verdemüthigen können; in dieser göttlichen Natur allein konnte er auch nicht als unser Bruder erscheinen, um als Einer aus unserm Geschlecht in menschlich liebendem Mitleiden das Leid der Schuldbeladenen auf sich zu nehmen und ihnen die Verdienste solch' eines Opfers als seinen Angehörigen zuzuwenden. Daher vereinigten sich nach dem Glauben des Christenthums in unserm Erlöser für diese stellvertretende Genugthuung zwei Naturen unverändert und unvermischt in Einer göttlichen Person. Die göttliche Natur gibt dem Erlöser die Befähigung, eine der Größe unserer ganzen Schuld entsprechende Genugthuung vor der ewigen Ordnung zu leisten. Die menschliche Natur dagegen gibt ihm die Befähigung des demüthigen Leidens und Büßens, sowie der Verbindung in brüderlicher Liebe mit allen Menschenkindern. Beide Naturen erscheinen aber in Einer Person vereinigt, denn ohne dieses würde keine Einheit der Handlungen und Opfer möglich gewesen sein. Wenn zwei Personen in diese Stelle gedacht werden, so haben die Handlungen der göttlichen Person nicht den menschlichen Charakter der Buße, und die Handlungen der menschlichen Person nicht den unendlichen Werth für die Genugthuung.

Das Christenthum denkt sich ausdrücklich diese Vereinigung, wie es dieses im athanasischen Glaubensbekenntniß ausspricht, als eine ähnliche Vereinigung, wie die Vereinigung der beiden so sehr verschiedenen Naturen des Geistes und des Körpers im Menschen zu einer Person. „Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus." Weil bei dem Menschen der höhere Theil der Zusammensetzung, der Geist, den Charakter der Person bildet, und nicht der Körper, so erscheint der Mensch überall als geistige Person, und all' seine Handlungen tragen als menschliche Handlungen den Charakter des geistigen Wesens an sich. Ebenso ist bei Christus der Charakter der Person in dem höheren Theile der Zusammensetzung zu suchen. Der Glaube nennt ihn daher nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Person, in welcher sich göttliche und menschliche Naturen zu einer erhabenen Einheit so vereinigen, daß all' seine Handlungen göttlichen Charakters sind, und daher auch all' sein freiwilliges Leiden.

Wenn zu den beiden früher besprochenen Bestimmungen der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden ein bloßer Prophet hinreichend gewesen wäre, so erfordert diese dritte Bestimmung der Genugthuung offenbar einen höhern Charakter der Person. Auch der höchste

Prophet konnte als bloßer Mensch nicht die stellvertretende Genugthuung für seine Brüder übernehmen. Wollte man hier auf die überflüssige Frage eingehen, ob nicht ein Engel für diesen Zweck ausreichend gewesen wäre, so kann die Vernunft da keine ausreichende Antwort geben. Wir wissen nicht, ob die Würde eines Engels erhaben genug sein konnte, daß seine Liebe ein hinreichendes Opfer als Stellvertretung für die schuldige Genugthuung des ganzen Menschengeschlechtes hätte leisten können. Wir wissen ferner nicht, ob ein geschaffenes Wesen überhaupt sich so mit der menschlichen Natur vereinigen konnte, daß bei zwei Naturen die Einheit der Person möglich blieb, die für den Act jener Stellvertretung erforderlich war. Wir müssen daher auf diese Frage nur erwidern: unter allen Umständen war der Sohn Gottes selbst mehr als erhaben genug für den Werth der erforderlichen Opferleistung, und in seiner Allmacht standen ihm jedenfalls Mittel zu Gebote, jene Vereinigung mit der menschlichen Natur zu vollführen. Der christliche Glaube erklärt nun, daß dieses Erlösungswerk die Kräfte der Engel überschreite.

## §. 90.

### Letzter Zweck der Menschwerdung.

Drei bisher besprochene Zwecke der Erlösung. — Rechtfertigung und Heiligung des Einzelnen durch den heil. Geist. — Neues Leben in der Gnade. — Wiederbefähigung der Seele für die Liebe Gottes. — Wir können auf Erden nur Menschen lieben. — Vierter Zweck der Menschwerdung: — Gott kam uns nahe, indem er seine Größe unter menschlicher Liebenswürdigkeit verhüllte. — Fortsetzung dieser Annäherung. — Ermöglichung wirklicher Gottesliebe auf Erden. — Die Tiefe des Christenthums.

Bei unserer Besprechung des Geheimnisses der Menschwerdung gingen wir, wie wir hier noch einmal erinnern müssen, von der Frage aus: kann der Mensch Vergebung seiner Sünden erlangen? indem wir nachwiesen, wie das Christenthum diese Frage durch die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes beantwortet. Die bisher berührten Punkte genügen für die Beantwortung jener Frage. Allein sie erschöpfen noch nicht den ganzen Inhalt und die ganze Bedeutung jenes großen Glaubensgeheimnisses. Die Antwort des Christenthums geht weiter als die obige Frage der von der Furcht vor Gottes Gericht bedrückten Menschheit. Sie lehrt uns, daß Gott uns nicht nur einfach verzeihen

wolle, sondern durch innere Herstellung unserer von der Sünde verunstalteten Seele ein neues Leben in der Liebe Gottes den Begnadigten und Geheiligten möglich mache. Es gehört daher weiterhin zu unserer Aufgabe, daß wir die letzte und höchste Bedeutung der Menschwerdung des Sohnes Gottes für das neue Gnadenleben der nunmehr geretteten Kinder Gottes auf Erden nach christlicher Anschauung hervorheben.

Bisher betrachteten wir drei verschiedene Zwecke, welche nach der Behauptung unseres Glaubens bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes sich vereinigten. Christus erschien erstens, um der Welt die vollendete Offenbarung der Wahrheit zu bringen; zweitens, um uns die göttliche Barmherzigkeit und die Bedingungen der Sündenvergebung anzukündigen; drittens, um für uns die stellvertretende Genugthuung zu leisten. Für den ersten Zweck allein hätte ein von Gott erleuchteter Weiser vielleicht genügen können; für den zweiten Zweck bedurfte es nur eines übernatürlich beglaubigten Propheten; für den dritten Zweck konnte die Vernunft noch fragen, ob ein erhabener Engel genügt hätte. Am vollkommensten erfüllte daher alle jene Zwecke vereinigt die Erscheinung des Sohnes Gottes unter uns. Allein ein vierter Zweck ist noch hervorzuheben, für den kein Prophet und kein Engel jemals genügen konnte und wo durchaus Gott selbst sich uns schenken mußte. Dieser vierte Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes bedarf einer genauern Auseinandersetzung.

Wenn nach dem christlichen Glauben der Erlöser die stellvertretende Genugthuung geleistet hat, so besteht die unmittelbare Wirkung dieser Leistung nur darin, daß dadurch die Errettung der einzelnen Menschen möglich geworden ist. Die Unfähigkeit des Menschen, die angemessene Genugthuung persönlich zu leisten, machte ja die Rettung auch des nicht widerstrebenden Sünders unmöglich. Dieses Hinderniß erscheint nun durch das Opfer unseres Stellvertreters beseitigt. Zugleich hat in diesem Opfer der Erlöser für seine Brüder den ganzen Reichthum göttlicher Gnade, der zu ihrer Rettung und sittlichen Vervollkommnung nöthig ist, erbeten und erworben. Allein damit war die wirkliche Rettung vorerst nur möglich gemacht, aber noch nicht ausgeführt. Die Ausführung nun schreibt das Christenthum dem heiligen Geiste zu und nennt sie die Rechtfertigung und Heiligung des Einzelnen im Unterschiede von der Erlösung der ganzen Welt.

Diese Heiligung besteht darin, daß uns nicht nur verziehen

wird, sondern daß der heilige Geist durch ein Wunder seiner göttlichen Allmacht die Seele des nicht widerstrebenden Sünders innerlich umschafft, indem er sie von jenen Verunstaltungen befreit, die, wie wir oben ausführten, verborgen für unsere Wahrnehmung, durch die Sünde über dieselbe gekommen sind. Zugleich wird dem auf diese Weise Geheiligten, durch Anrechnung der Verdienste des Erlösers, die ewige Strafe seiner Sünden ohne persönliche Genugthuung erlassen, wenn er auch in zeitlicher Buße weiterhin noch verpflichtet wird, das Kreuz mit seinem Erlöser zu tragen. Durch diese Wirkung des heil. Geistes wird also die Seele des Einzelnen wieder wahrhaft wohlgefällig vor Gott und es bleibt nichts mehr an ihr zurück, was als Gegenstand göttlichen Mißfallens erscheinen könnte. So ist das ewige Heil, welches der Erlöser für uns Alle erworben hat, dem Einzelnen durch den heil. Geist wirklich wiedergegeben.

Allein mit diesem Acte der Heiligung erscheint für uns nur der Anfang des göttlichen Gnadenreiches. Wir sind dadurch vollständig gerettet, aber wir bleiben nach dieser Rettung weiterhin einer immer höheren Vervollkommnung fähig, und diese Vervollkommnung bildet den eigentlichen Zweck des irdischen Lebens. Durch die Wirkung des heiligen Geistes bildet sich also nach christlichem Glauben aus der Mitte der gefallenen Menschheit heraus nun das neue Reich der Kinder Gottes, dessen Aufgabe beständige Vervollkommnung des Einzelnen ist, auf daß derselbe dadurch zu einem möglichst hohen Grade ewiger Seligkeit fähig werde. Hierfür sind mit der Heiligung die nöthigen Befähigungen des Geistes als übernatürliche Gnadengeschenke verliehen. Die Gnade des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe besitzt der Geheiligte daher allerdings als übernatürliche Geistesanlagen: aber seine eigene Aufgabe ist es nun, diese göttlichen Tugenden in einem Leben thätiger und ergebener Gottesliebe Frucht bringen zu lassen. Die Liebe zu Gott soll in all' seinen Handlungen, Unterlassungen, Entbehrungen, Kämpfen, Leiden und Andachtsübungen walten und sich immer mehr vervollkommnen. Diese irdische Gottesliebe, der Inbegriff der ganzen auf den Glauben begründeten Religion und Tugend, ist aber keine genußreiche und freudenvolle Liebe. Sie ist vielmehr voll Kampf, Mühe und trostloser Selbstverleugnung, denn sie ist ja hier nur die gehorsame Vereinigung des Willens mit Gott. Jenseits erst gründet sich auf diese hier vollendete Willensvereinigung die ewig glückselige Wesenvereinigung der himmlischen Gottesliebe. Kämpfende, kreuz-

tragende und duldende Gottesliebe ohne irdischen Lohn und Trost ist also das Leben in der Gnade.

Die Anlage zu dieser Liebe gibt also den Einzelnen der heilige Geist. Aber die Anlage würde wirkungslos bleiben, wenn der erhabene Gegenstand dieser Liebe für uns völlig in seiner seit der Sünde eingetretenen Entfernung und Verborgenheit geblieben wäre. Ein Wort von Gott, ein Versprechen von ihm als bloße von ferne kommende Offenbarung konnte uns nicht zu wirklicher Liebe bringen. Um Gott lieben zu können, müssen wir mehr als seine Offenbarung, müssen wir durchaus den Herrn selbst wieder haben. Er selbst muß zu uns herabkommen und uns menschlich nahe treten, wenn wir ihn menschlich lieben sollen, bevor wir einstens, zu ihm hinaufgehoben, ihn in seinem göttlichen Glanze glückselig schauen können. Wir sind hier auf Erden nicht im Stande, etwas Anderes wirklich zu lieben, als das, was uns in menschlicher Weise nahe tritt. Wir können hier auf Erden mit unsern jetzigen Mitteln nur Menschen mit voller Geisteskraft lieben; den großen verborgenen Geist, der Himmel und Erde mit seiner Majestät und Macht erfüllt, unmittelbar liebend zu erfassen, sind wir auf Erden in unserer Entfernung nicht fähig. Wir können ihn fürchten, wir können ihn verehren, aber er ist uns zu groß und zu ferne, als daß wir natürlich fähig wären, ihn in seiner Unerfaßlichkeit auch wahrhaft zu lieben. Der Gedanke, daß dieß wunderbar nahe, ganz persönliche Verhältniß der Liebe zwischen dem armen Menschen und dem Unendlichen in seiner furchtbaren Größe jemals möglich sei, ist nie einem Weisen des Alterthums in den Sinn gekommen. Sollen wir vor unserer künftigen Erhebung zur Anschauung Gottes in der That schon hier auf Erden Gott wirklich lieben, so mußte der Unendliche die Größe seiner göttlichen Majestät durch seine Allmacht unter menschlicher Liebenswürdigkeit verhüllen und so auf unsere arme Erde herabkommen, daß die Menschen ihn so schauen und lieben konnten, wie sie im irdischen Zustande allein zu lieben fähig sind.

Und gerade dieses Wunder der Liebe ist nach der Behauptung des Christenthums wirklich geschehen, indem der Sohn Gottes „Mensch geworden ist und unter uns gewohnt hat“. Er hat die Größe seiner göttlichen Majestät hinter der edelsten menschlichen Liebenswürdigkeit verhüllt, damit wir Menschen ihn liebend fassen könnten, wie ein Mensch den Menschen liebt. So hat Gott uns nicht nur die Wahrheit und seine Erbarmung geschenkt, was er durch die Sendung eines Pro=

pheten hätte ausführen können. Er hat unendlich mehr gethan, er hat sich selbst der geretteten Menschheit geschenkt. Dieses ist das große Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes, die ganze Fülle der Offenbarung göttlicher Liebe.

Zwar beschränkt sich die sichtbare Erscheinung des Sohnes Gottes unter uns Menschen auf den engen Raum jener dreiunddreißig Lebensjahre und auf die Gegenden von Judäa. Allein es knüpft sich an diese Erscheinung des Herrn eine ununterbrochene Fortsetzung seiner Gegenwart unter uns, so weit dieselbe erforderlich ist, damit zu allen Zeiten die geretteten Kinder Gottes auf Erden ihren liebevollen Gott menschlich nahe erfassen und lieben können. Denken wir uns ein blindgeborenes Kind, dessen Mutter getrennt von ihm im fernen Lande lebt. Die Natur hat in das Herz dieses Kindes ihren Zug der Liebe zu der Mutter, wie bei jedem Kinde, hineingelegt, aber von wirklichem Hervortreten liebender Regung wird sich hier nichts zeigen, so lange das Kind von der unbekannten Mutter nichts Genaueres vernommen hat. Wird ihm aber die Liebenswürdigkeit der fernen Mutter durch die Erzählungen seiner Umgebung geschildert, spricht sie selbst ihr Herz in Briefen an das Kind aus, die ihm vorgelesen werden, so wird sich ein klares Bild von der Liebenswürdigkeit der Mutter im Geiste des Kindes einstellen, und die natürliche Liebe wird in voller Lebendigkeit diesem Bilde gegenüber im Herzen des Kindes sich entfalten; die Mutter wird jetzt der Gegenstand seiner fortwährenden Sehnsucht werden. Es wird seine Erquickung darin finden, der Mutter in Briefen seine Gefühle so warm durch die Umgebung aussprechen zu lassen, wie dieses nur immer möglich ist. Aber die höchste Erfüllung seiner Wünsche wird dann erst eintreten, wenn die Mutter ihm naht und es ihm vergönnt wird, dieselbe in seiner Blindheit zu umarmen. Sehen wird es sie ja nimmer, dazu müßte vorab ein Wunder seine Blindheit beenden.

Ein ähnliches Verhältniß ergibt sich für die Gläubigen aller spätern Zeiten, denen das Glück nicht zu Theil wurde, den Sohn Gottes als Menschensohn mit leiblichen Augen in seiner menschlichen Liebenswürdigkeit anzuschauen. Auch für sie ist dennoch eine wahre und ideale Liebe zu Jesus Christus möglich. Thomas von Kempen sagt: es habe der Heiland zwei Tische in seinem Tempel aufgestellt, zum Troste seiner Gläubigen. Auf dem einen Tische befinde sich das Evangelium, auf dem andern das Geheimniß des heil. Abendmahles. Was wollen diese Worte des frommen Lehrers sagen? Durch das Evangelium wird uns

das Leben, die Lehre und das Leiden Jesu Christi, und hiermit das geistige Bild der menschlichen Liebenswürdigkeit des unter uns erschienenen Gottes geoffenbart.

Schon im christlichen Kinde belebt sich durch diese Kenntniß vom Leben Jesu jene heilige und ernste Gottesliebe, zu welcher es früh durch die heiligmachende Gnade die übernatürliche Anlage empfangen hat. Diese auf den Glauben gegründete Liebe treibt das Kind, die Wege Jesu Christi zu gehen und frühe schon seine Neigungen zu überwinden, wo dieses dem heiligen Willen des Herrn widerstrebt. An dieses liebenswürdige Bild seines unter Menschenkindern wandelnden Gottes richtet der Gläubige von Jugend auf sein Gebet und seine Andachtsübungen. Dann wird ihm weiterhin auch das höchste Verlangen auf Erden erfüllt, daß er im Abendmahle zur blinden Umarmung seines verborgenen, aber menschlich nahen Gottes kommt. Schauen wird er ihn erst in der Glückseligkeit des Jenseits, denn dieses Schauen ist ja erst nach vollendetem Kampfe als ewiger Lohn vorbehalten. In Mitte des Kampfes wiederholt sich nur der Trost jener blinden Umarmung, so oft der Gläubige in seiner Liebe darnach verlangt und darin erneute Stärkung für den Kampf sich sucht. So erscheint das ganze Christenthum als die permanente menschliche Annäherung Gottes an seine hülfsbedürftigen Kinder auf Erden. Nicht nur als eine bloß historische Thatsache, nicht als etwas bloß vor achtzehnhundert Jahren Geschehenes und Vorübergegangenes ist diese Annäherung Gottes zu betrachten. Nein, dieselbe setzt sich fort mit all' ihrer Wirkung und ihrem Segen durch den Verlauf aller nachfolgenden Jahrhunderte. Der Herr ist uns für immer nah als göttlicher Lehrer in der von ihm gestifteten Kirche. Er bleibt uns nah als immerwährender Gnadenspender durch die von ihm eingesetzten Sacramente. Er verweilt persönlich und mit seiner heiligen Menschheit, verborgen unsern Augen, aber sicher unserm Glauben durch die Einsetzung des hl. Abendmahles bei uns.

So ist die menschliche Erscheinung Gottes unter uns das unumgänglich nothwendige Mittel zur Erweckung wirklicher und thätiger Gottesliebe in dem Herzen des geretteten Menschen. Christus als Mensch ist der nächste Gegenstand, den diese Liebe zu ergreifen vermag. In ihrer Vervollkommnung bedarf sie freilich später nicht mehr der immerwährenden Anschauung dieses menschlichen Bildes. Sie ist dadurch mit ihrem Gotte gleichsam vertraut geworden und weiß ihn nun auch vertrauend zu erfassen, wo sie ihn nicht mehr als menschlich

nahen Erlöser, sondern als gewaltigen Schöpfer und Weltbeherrscher im Gedanken an seine unendliche Größe auffaßt. Der Christ vermag den Unendlichen nun auch in seiner göttlichen Majestät liebend zu erfassen, nachdem er ihn als Menschensohn kennen und lieben gelernt hat.

Mit dieser Darstellung entfaltet sich vor unserem Blicke die ganze Tiefe des Christenthums. Es zeigt sich uns der Grund und die Bedeutung jenes unbegreiflich kühnen Gedankens, daß Gott Mensch geworden sei und unter uns gewohnt habe. So lange man bei Besprechung der Offenbarung bloß den Gedanken an göttliche Belehrung des Menschengeschlechtes mitbringt, kann man unmöglich begreifen, woher die ungeheure Idee von der Menschwerdung Gottes gekommen sei, deren Gewalt seit achtzehnhundert Jahren in all' unsern Verhältnissen sich wirksam erweist. Unzweifelhaft ist es, daß nie ein Gedanke und nie ein Ereigniß mit solch' einer Macht umgestaltend in die Geschichte der geistigen Entwicklung und in die äußern Schicksale des Menschengeschlechtes eingegriffen hat. Christus ist die furchtbar große Gestalt, deren Bedeutung und Einwirkung Alles in der Geschichte überragt, gegen welche kein denkender Mensch sich gleichgültig verhalten kann. Alle andern Personen und Erscheinungen im Laufe der Geschichte liegen todt in der Vergangenheit da und können dem Einzelnen gleichgültig sein. Christus aber und seine Gewalt, sie leben fort unter uns und wir fühlen ununterbrochen ihren lebendigen Einfluß, mögen wir seine Freunde oder seine Feinde sein. Dieser Alles überragenden und alle Verhältnisse auf Erden berührenden Erscheinung gegenüber, hat durch die Jahrhunderte hindurch kein denkender Mensch gleichgültig bleiben können; er mußte sich persönlich entweder zu den Freunden oder zu den Feinden Jesu zählen. Die stolzen Aussprüche, in denen der arme Zimmermann von Nazareth damals von seiner Weltherrschaft über die Geister und die Jahrhunderte, sowie vom ewigen Widerstreite, der ihn nie besiegen könne, vor wenigen armen Fischern geredet hat, das Alles wird durch jede Minute Tag und Nacht in allen Zonen der Erde wunderbar bestätigt.

## §. 91.

## Einwendungen gegen die Möglichkeit der Menschwerdung.

Einwendungen. — Logischer Widerspruch in der Behauptung: der Unendliche sei endlich geworden. — Dieß lehrt das Christenthum nicht. — Die Menschwerdung soll der Größe Gottes unwürdig erscheinen. — Bedeutung der hingebenden Liebe. — Dritte Einwendung: die Astronomie widerstrebt der Annahme, daß der Herr des ungeheuren Universums auf dieser kleinen Erde erschienen sein soll. — Das Mikroskop gegenüber dem Teleskop. — Die Menschwerdung nicht Offenbarung der Größe Gottes, sondern seiner hingebenden Liebe. — Nicht die Wichtigkeit der Erde und des Menschengeschlechtes, sondern das Errettungsbedürfniß veranlaßte diese göttliche Begünstigung. — Die Frage: Warum wurde gerade die zweite Person in der Gottheit Mensch?

In unserer bisherigen Darstellung hatten wir nur allein die Absicht, den Gedanken des Christenthums von der Menschwerdung Gottes einfach so dem Blicke vorzuführen, wie er sich in seiner ganzen Bedeutung thatsächlich im Glauben vorfindet. Erst auf der Grundlage klarer Erkenntniß der Stellung und des Zusammenhanges dieser Lehre im Christenthum kann von einer gründlichen Antwort auf die Einwendungen gegen diesen Glaubenspunkt die Rede sein. So lange der Gegner nicht deutlich einsieht, in welchem Zusammenhange wir diesen Glauben festhalten, wird ihm das Ganze nur als ein unerklärliches Wirrsal vorkommen, so daß er dagegen nothwendig nur von großen Vorurtheilen eingenommen sein muß. In dieser Stimmung wird der Gegner allen einzelnen Zweifeln und Bedenken, die sich gegen den Glauben an die Menschwerdung Gottes vorbringen lassen, ein viel bedeutenderes Gewicht beimessen, als denselben an sich zukommt, wenn man jenen Zusammenhang begriffen hat. Jetzt ist es daher an der Zeit, für uns jene Einsprüche der Gegner zu prüfen und zu beantworten.

Die erste Bemerkung gegen den Glauben an die Menschwerdung Gottes behauptet: in dieser Annahme liege der größte logische Widerspruch eingeschlossen. Wenn Gott Mensch geworden sein solle, sagt man, so heiße dieses ja behaupten: der Unendliche sei endlich geworden. Nie lasse sich aber ein Widerspruch denken, der diesem an Größe gleichkäme, da zwischen diesen beiden Begriffen ein unendlicher Abstand die Einheit unmöglich mache.

Wir antworten: freilich ist es ganz richtig, daß der Unendliche nie endlich werden kann, aber dieses hat das Christenthum auch nie gelehrt.

Dasselbe spricht nur von einer **Vereinigung** der menschlichen Natur mit der göttlichen, keineswegs aber von einem **Uebergehen** der unendlichen Natur in die endliche. Ausdrücklich wird im alten athanasischen Glaubensbekenntniß erklärt: daß in Christus die Einheit bestehe, nicht in einer Verwandlung der Gottheit in's Fleisch, sondern durch eine Aufnahme der Menschheit in Gott, und daß im Gottmenschen die Einheit erscheine, nicht in der Vermengung der Substanzen, sondern in der Einheit der Person (unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. *Symb. Athan.*). Eine bloße **Verbindung** der unveränderten Natur des Unendlichen mit Endlichem ist aber so wenig ein Widerspruch, daß wir die Thatsache solcher Verbindung überall in der Welt vor Augen haben. Das Endliche existirt ja überhaupt nur durch seine fortwährende Verbindung mit dem Unendlichen. Diese Verbindung kann auch nicht für einen einzigen Augenblick aufhören, da das Dasein des Endlichen in demselben Augenblicke vernichtet werden würde. Mithin kann und wird der Gegner die Möglichkeit einer bloßen Verbindung zwischen dem Endlichen und Unendlichen nie bestreiten. Ebenso wenig kann er es in Abrede stellen, daß solche Verbindungen in der mannigfaltigsten Art sich gestalten können. Anders ist die Verbindung Gottes mit der Materie der Welt, anders mit den Kräften der Natur, anders mit den Geistern, anders mit den ewig Seligen, anders mit den Verdammten. Aber über alle uns bekannten Verbindungsarten hinaus hat der Allmächtige es in seiner Gewalt, noch ganz andere Verbindungsarten zwischen sich und dem Endlichen auszuführen, wenn ihm dieses gefällt.

Fremdartig erscheint nun die Behauptung des Christenthums von der Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus nur durch die Art der Verbindung. Hier erscheint nämlich eine Verbindung jener beiden so sehr von einander verschiedenen Naturen bis zu einer so innigen Einheit durchgeführt, daß dieselben nur **Eine Person** bilden. Kann der Gegner nun die Möglichkeit **solch' einer Art** von Verbindung bestreiten? Wenn er dieses versuchen will, so wäre es nur auf dem einzigen Wege durchführbar, daß er nachwiese, wie überhaupt nie zwei verschiedene Naturen so vereinigt werden könnten, daß dieselben in der That nur eine Person bilden. Er muß nachweisen, daß eine solche Vereinigung verschiedener Naturen durchaus dem Begriffe von

Person widerstrebe. Diesen Beweis kann er aber schon darum nie führen, weil eine unbestreitbare Thatsache ihm dabei im Wege steht. Finden wir ja in uns selbst zwei himmelweit verschiedene Naturen, die körperliche und die geistige Natur, zur Einheit unserer Person vereinigt. Körper und Geist, wie verschieden sie ihrer Natur nach sind, vereinigen sich in jedem Menschen zu einer einzigen Person. Ist diese Vereinigung also nicht unmöglich, wie die erwähnte Thatsache zeigt, so ist es für den Allmächtigen nicht unmöglich, eine höhere Vereinigung ähnlicher Art ausnahmsweise und als ein Wunder seiner Liebe auszuführen.

Wir sehen daher, daß erstens zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen vielerlei Verbindung möglich und durch den Allmächtigen ausführbar ist, und daß zweitens solch' eine Verbindung von Gott auch bis zu dem Grade fortgeführt werden kann, daß die beiden von einander auch noch so sehr verschiedenen Naturen der Gottheit und der Menschheit zur Einheit der Person verbunden erscheinen. Bei dieser Vereinigung ist natürlich nicht von einem Herabsinken der Gottheit in die Endlichkeit die Rede und ebenso wenig von einem Unendlichwerden der menschlichen Natur. Es ist vielmehr eine Aufnahme der Menschheit in die Gottheit zur allerinnigsten Verbindung, die jemals möglich ist, bei welcher aber weder die Gottheit, noch die Menschheit ihre Natur verliert oder verändert. Nichts steht dem Allmächtigen im Wege, wenn es ihm gefällt, menschliche Natur anzunehmen, zu werden, was er nicht war, während er bleibt, was er war. Es liegt also in den Behauptungen des Christenthums jener Widerspruch nicht, den man darin zu finden wähnte und dieselben können, richtig verstanden, nicht an sich als etwas vor Gott Unmögliches dargethan werden.

Der Gegner wendet sich nun nach einer andern Seite hin. Liegt auch nicht gerade ein Widerspruch in der Annahme der Menschwerdung Gottes, so erscheint ihm dieselbe doch wenigstens als eine mit der Würde der Gottheit völlig unverträgliche Erniedrigung. Wie soll der Unendliche, dem Himmel und Erde gehorchen, durch dessen Gewalt alle Sonnensysteme ihre Bahnen in den unermeßlichen Räumen des Weltalls verfolgen, wie soll der Ewige auf dieser kleinen Erde erscheinen und seine ganze Größe in ein armseliges dreiunddreißigjähriges Menschenleben einschließen? Wie soll es für seine Größe passen, sich solcher Erniedrigung, zuletzt sogar den rohesten Mißhandlungen menschlicher Bosheit auszusetzen?

Bei dieser Einwendung wird also die Menschwerdung als Etwas

betrachtet, was der Größe Gottes unwürdig erscheint. Allein bedarf es denn noch einer Offenbarung der Macht und Größe Gottes, nachdem diese Eigenschaften in so großartiger Weise durch den bloßen Anblick der Natur vor unsere Augen treten. Eine ganz andere Seite der göttlichen Größe ist es, die in uns armen Sündern das Bedürfniß einer übernatürlichen Offenbarung erweckt. Wir verlangen vor Allem nach einer Offenbarung der hingebenden Liebe Gottes. Wir haben bereits oben ausgeführt, daß es eine durchaus beschränkte und ungenügende Ansicht von der Offenbarung ist, wenn man dabei immer nur an Mittheilung göttlicher Belehrungen denkt. Unendlich mehr als bloße Belehrung verlangt das arme Menschenherz von Gott. Nur wenn Gott selbst sich uns gibt, dann kommt er uns so entgegen, wie es zur wahren Rettung unseres gefallenen Geschlechtes erforderlich ist. Jener Spötter hat Recht, welcher bemerkt: Gott habe ja seinen Willen mit einer Flammenschrift an den Himmel schreiben können, statt als armer Mensch in dieser Erniedrigung unter uns herumzuwandeln. Freilich hätte der Herr das gekonnt, aber es handelte sich ja nicht um bloße Mittheilung seines Willens und der furchtbaren Zeugnisse seiner Größe. Dergleichen ist auf dem Sinai geschehen; freilich nicht sogleich für die ganze Menschheit, sondern zunächst für ein einziges auserwähltes Volk. Es handelte sich für das arme Menschengeschlecht um die hingebende Annäherung unseres Gottes an uns, und diese konnte nur stattfinden, indem der Herr uns menschlich nahe kam. Um uns einstens zu sich hinaufzuführen, kam er damals liebend in unser Elend herab; er kam so nahe, daß wir ihn menschlich lieben konnten. Er verhüllte, wie wir oben sagten, die Größe seiner göttlichen Majestät hinter der edelsten menschlichen Liebenswürdigkeit, damit wir so ihn schon im irdischen Leben wahrhaft und lebendig lieben könnten, wo wir nur das zu lieben im Stande sind, was uns menschlich nahe tritt.

Allein war denn nicht, wenn auch dieser hohe Zweck der liebenden Annäherung anerkannt wird, die thatsächliche Erniedrigung, welche das Leben Jesu zeigt und die bis zu Armuth, Verächtlichkeit und Erdulden der gröbsten Mißhandlungen geht, etwas für die Größe Gottes Unwürdiges?

Wir antworten dem Gegner: Du willst dich hier offenbar von deinem Gefühle leiten lassen, um mit richtigem Takte darüber zu urtheilen, ob denn solch' eine Erniedrigung für die Gottheit sich zieme. Bedenke es daher, daß hier eine viel größere Seite in der wunderbaren

Erhabenheit des Unendlichen hervortritt, als bei bloßer Offenbarung seiner Macht und Majestät als Weltbeherrscher. Hier soll sich nur seine hingebende Liebe offenbaren. Aber diese Liebe soll sich größer noch offenbaren, als sich die Majestät des Herrn in der ganzen Schöpfung zeigte. Je tiefer daher jene Erniedrigung erscheint, desto wunderbarer tritt die Größe der darin liegenden Liebe hervor. Mußt du nicht, durch dein eigenes Herz geleitet, jenen Gedanken des Christenthums bewundern, daß ein Trunk kalten Wassers, aus Liebe gereicht, ewigen Lohnes werth sei? Begeistert dich nicht diese Glorification des Allereedelsten, was in der Gemeinschaft der Geister erscheint, die Glorification der hingebenden opferwilligen Liebe? Wenn also der Gedanke an den Werth hingebender Liebe dir klar vor Augen schwebt, wirst du es da nicht gleichsam mit deinem Herzen verstehen, daß jene Erniedrigung Gottes in seiner Hingabe an die Menschen gerade der höchste Triumph der Offenbarung hingebender Liebe des Unendlichen ist? — Bedenke es: nicht dieß und das von wünschenswerthen Gütern, selbst nicht einmal Wahrheit und Gnade, die höchsten unter allen Gaben für den Menschen; nein, sich selbst und die ganze Fülle seiner Liebe schenkt dir dein Gott im Geheimnisse seiner Menschwerdung. Und dieß Alles schenkt er uns armen Menschen gerade in derjenigen Weise, wie es der Noth unserer gefallenen Natur entspricht, indem er stellvertretend für uns Sünder die Erniedrigung der Buße seiner angenommenen Brüder theilt.

Aber auch dem ruhigen Verstande wird hier Genüge geleistet und er wird nicht überhört durch den begeisterten Beifall des Herzens. Bei genauer Betrachtung des Lebens Jesu, auf die wir an geeigneter Stelle ausführlicher eingehen werden, zeigt es sich klar, wie in Jesus Christus neben dem erniedrigten Menschensohne dennoch die ganze Größe und Majestät des erhabenen Sohnes Gottes deutlich genug vor den Augen der Welt erscheint. Schon bei seiner Geburt sehen wir neben jener Armuth im Stalle zu Bethlehem den Glanz einer Verherrlichung dieses Ereignisses, wie er nie die Geburt eines Königssohnes begleitet hat. Was wäre für den Sohn Gottes auch aller irdische Königsglanz? Sollen die Spuren seiner Größe hervortreten, so müssen dieselben nur in göttlichen Zeichen über ihm leuchten, ohne dabei die Erniedrigung aufzuheben, die in seiner Menschheit die Größe der hingebenden Liebe offenbaren muß. Eine genauere Betrachtung aller Wunder im Leben Jesu wird uns dieses gebührende Hervorleuchten des vollen Glanzes der Gottheit mitten unter der menschlichen Erniedrigung gewahren lassen.

Man hat die Unangemessenheit des Glaubens an die Menschwerdung dadurch begreiflich machen wollen, daß man auf die Größe des ganzen Universums hinwies gegenüber der so unbedeutenden Kleinheit unseres Erdballes, den das Christenthum mit seinem Glauben zu der unbegreiflichen Ehre der eigenthümlichsten Wohnstätte der Gottheit machen wolle. Lehrt uns nicht, sagt man, die Astronomie in ihren gewaltigen Fortschritten die wunderbare Größe des ganzen Weltgebäudes ahnen, wenn sie uns von Fixsternen spricht, deren Entfernung Jahrtausende nothwendig macht, damit ihr Licht unsere Erde erreiche; wenn sie die Milchstraße in Millionen von Fixsternen aufgelöst erkennt, die unserm Auge dicht aneinander gedrängt erscheinen, während jeder von ihnen, Milliarden von Meilen von den andern entfernt, als unermeßliche Sonne existirt, die für sich vielleicht zahlreiche Welten beleuchtet? Wie klein erscheint gegen diese Größe unser Erdball, kaum wie ein Tropfen gegenüber dem Weltmeere! Und der Schöpfer all' dieser unermeßlichen Größe, dieser unzählbaren Heere von Weltensystemen, er sollte unter all' diesem Glanze seines Werkes den kleinen Punkt der Erde zu seinem Wohnsitze wählen, um hier seine ganze Größe in ein armseliges Menschenleben hineinzudrängen? Nur die alte geocentrische Anschauung des Laufes der Himmelskörper konnte in ihrer beschränkten Auffassung, wie der Gegner meint, diesen Gedanken erträglich finden, indem ihr der Erdball als die Hauptsache im Universum erschien. Aber wie paßt es, fragt man uns, an einer so unangemessenen Idee heute noch festhalten zu wollen, seit die Astronomie den Erdball so entschieden von jenem falschen Range des Weltmittelpunktes herabgesetzt und zu einer solchen Unbedeutendheit im Universum angewiesen hat? Astronomie und christliche Theologie müssen sich hier in unversöhnlicher Feindschaft scheiden. Und doch gehören ja die Thatsachen der erstern der entschiedensten und exactesten Beobachtung sinnlich-wahrnehmbarer und daher völlig unbestreitbarer Wirklichkeit an. Was will dem gegenüber die Theologie mit ihren Behauptungen aus dem Bereiche gläubiger Gemüthlichkeit?

Allerdings ist es nicht zu läugnen, daß die Größe des Weltgebäudes das erwähnte Erstaunen des Gegners nahe legen kann. Man hat diesem gegenüber auf die andere Seite unserer neuern Entdeckungen hingewiesen, indem man glaubte, durch das Mikroskop jene feindliche Benutzung des Teleskopes abwehren zu können. Freilich ist es richtig, daß unser Erstaunen kein geringeres ist, wenn wir die mikroskopischen

Entdeckungen neben die Ergebnisse der Astronomie stellen, wenn nach Ehrenbergs wohlbegründeter Annahme ein Kubikzoll Polirschiefer von Bilin vierzigtausend Millionen von kieselartigen Panzern der Gallionellen enthält. Indessen erwiedert man den Gläubigen auf diese Art von Widerlegung, es sei dieses nur ein Versuch, das eine Erstaunen durch das andere auszugleichen, aber keineswegs ein Mittel, jenen Gegensatz zwischen der Größe des Weltgebäudes und dem so unangemessen klein erscheinenden Wohnsitze für den menschgewordenen Herrscher des ganzen Weltalls gebührend aufzuheben. Nach dem neuen Erstaunen über jene mikroskopischen Wahrheiten kehre die Vernunft dennoch immer wieder unbefriedigt zu jener Unbegreiflichkeit zurück, daß der große Herrscher des Universums seine ganze Wesenheit auf die kleine Erde in der Menschwerdung zusammengedrängt haben soll.

Bereits der frühern Einwendung gegenüber haben wir darauf hingewiesen, wie es sich in der Menschwerdung um eine ganz andere Art von Offenbarung der Gottheit handelt, als um die Offenbarung ihrer Macht und Größe. Wenn Johannes das Erhabenste, was in menschlicher Sprache über die Gottheit zu sagen ist, ausspricht in dem bekannten Worte: „Gott ist die Liebe“, so begreifen wir nach unserer vorhergehenden Darstellung, welche hohe Bedeutung bei der Offenbarung dieser hingebenden Liebe gerade in der Tiefe jener Erniedrigung liegt, in welcher Gott sich dem verlorenen Menschen zu seiner Erlösung wieder geschenkt hat. Gerade das Erlösungsbedürfniß bedingt die Menschwerdung, bedingt diese eigenthümliche Art von Gottesoffenbarung, die ihrer Natur und ihrem Zwecke nach solch' eine Verhüllung der erschreckenden Größe unseres Gottes nothwendig machte. Steht nicht ohnehin diese Größe unermeßlich genug durch die Natur vor jedem denkenden Geiste geoffenbart da? Hat in der That alle Entdeckung des Teleskopes und des Mikroskopes die Größe der Gottheit besser geoffenbart, als schon Salomon und Plato sie zu begreifen im Stande waren? Allein jene Offenbarung der Größe der Gottheit, zeigt sie nicht dem armen Sünder nur in erschreckender Weise, wie gewaltig Derjenige ist, in welchem er nach den Vorwürfen seines Gewissens nur seinen furchtbaren Richter erkennt?

Wenn auch nicht die Wichtigkeit des Erdballes ihn zum Mittelpunkte des Weltalls macht, wenn auch nicht das Hervorragen des Menschengeschlechtes unter den geschaffenen Geistern ihm den Vorzug einer solchen Annäherung Gottes schaffte, so danken wir vielmehr dieselbe

gerade unserm Elende und unserer Hülfsbedürftigkeit im gefallenen, aber noch nicht verworfenen Zustande. Wenn eine edel gesinnte Königin den Glanz ihres Palastes verläßt, um in christlicher Nächstenliebe einen armen Kranken in seiner Hütte zu verbinden und zu pflegen, so hat nicht der Wohnort und die Würde dieses Hülfsbedürftigen sie angezogen. Der Edelmuth dieser Herablassung und hingebenden Liebe glänzt vielmehr um so klarer, je armseliger die Hütte und je niedriger ihr elender Bewohner ist. — Aehnlich erscheint die Offenbarung der hingebenden Liebe des erlösenden Gottes um so großartiger, je geringfügiger die Erde im Kreise des Universums, und der gefallene Mensch im Kreise der Geister ist.

Nicht die erhabensten Geister, die Gott schuf, nicht die Cherubim und Seraphim bedurften einer so eigenthümlichen Annäherung der erbarmenden Gottheit, sondern nur erlösungsfähige gefallene Geister bilden den Gegenstand dieser auffallenden Offenbarung der hingebenden Liebe des Gottes, der uns so wunderbar nahe gekommen ist, „zu suchen und selig zu machen, was verloren war.“ Das ist also nur die traurige Auszeichnung des kleinen Erdballes und des armen Menschengeschlechtes im Kreise der geschaffenen Welten und der Schaaren höherer Geister, daß nicht der Werth der Erhabenheit, sondern das Elend der Hülfsbedürftigkeit jene tiefste Tiefe der Offenbarung dessen erzwang, was in der Fülle des Unendlichen den innersten Kern seiner Wesenheit und den Glanzpunkt seiner Erhabenheit bildet, nämlich der hingebenden Liebe; denn „Gott ist die Liebe“. Einzig dem armen, aber erlösungsfähigen Menschengeschlechte war jene Offenbarung erforderlich, von der die Schrift sagt: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seines Eingeborenen nicht schonte, sondern ihn hingab.“

Wir haben bereits oben, als wir von den Zwecken der Menschwerdung sprachen, die Bedeutung dieser menschlichen Annäherung Gottes an uns in ihrem ganzen Zusammenhange hervorgehoben. Es ist das letzte Suchen und Seligmachen Dessen, was verloren war; denn es handelt sich dabei um die letzten Geister, denen Gott noch liebend nahen kann, und um ein Nahen der Gottheit entsprechend der elenden und für das Schauen und Lieben der Gottheit geblendeten Lage der Gefallenen. Der Gegner vergißt dabei, daß die höheren Geister sich zwar keiner Engelwerdung Gottes, aber ganz anderer ihrem glücklichen Zustande entsprechenden, unendlich innigen Vereinigung mit der Gottheit erfreuen, zu deren künftiger Theilnahme wir gefallene Sünder

durch jene menschliche Nähe unseres Gottes wieder zurückgeführt werden sollen. Nicht die Annäherung Gottes, nur die Art der Annäherung unterscheidet das Verhältniß der Menschen vom Verhältniß der höheren Geister in der liebenden Hingabe der Gottheit, und was geschehen ist in der Menschwerdung, zeichnet die Erde freilich aus, aber es erscheint nur wie die Morgenröthe an den äußersten Grenzen des Tagesglanzes der Freuden himmlischer Gottesliebe.

Offenbar ist es ein unangemessenes Unterfangen des Gegners, wenn er sich berechtigt glaubt, die Schicklichkeit dessen, was nach unserem Glauben als Offenbarung der hingebenden Liebe Gottes geschehen ist, nach der räumlichen Größe unseres Erdballes zu bemessen. Sollte man fragen dürfen: wie viele Quadratmeilen Oberfläche müßte ein Planet haben, wenn Gott mit Schicklichkeit auf ihm in beliebiger Einzeloffenbarung erscheinen dürfte? Es sind ja durchaus unvergleichbare Dinge ohne jeden gemeinschaftlichen Maßstab, die hier neben einander gestellt werden: die Offenbarung der erbarmenden Liebe und die Länge und Breite des Erdballes. — Und was ist denn überhaupt vor Gott groß und klein zu nennen im Kreise der meßbaren Schöpfung? Alles ist klein vor ihm, sofern es endlich ist, und Alles groß, sofern es die Schöpfung des Unendlichen ist. Mögen wohl die Wunder des Mikroskopes hier neben die des Teleskopes treten, um den Menschen zu belehren, wie er in der Mitte zweier Weltenreihen steht, deren Grenzen sein Auge weder nach Oben noch nach Unten erreicht. Was ist größer, jene Tausende von Sonnensystemen, die die Milchstraße bilden, oder jene Tausende von Wesen, die sich wunderbar in einem Wassertropfen bewegen? Wer darf also den Erdball vor Gott zu groß oder zu klein für irgend eine Wirkung des Unendlichen nennen?

Dabei müssen wir ferner durchaus jene Andeutungen im Auge halten, die wir früher sowohl bei Besprechung der Allwissenheit Gottes, als auch in der Lehre von der Vorsehung über die eigenthümliche Art des göttlichen Schauens und Wirkens im Endlichen gegeben haben. Himmelweit verschieden von menschlicher Erkenntniß sieht Gott, während er das ganze Weltall überschaut, dennoch die kleinste Einzelnheit auf's Allergenaueste und er beachtet dieselbe so vollkommen, als ob er in alle Ewigkeit nichts Anderes zu betrachten gehabt hätte. Das ist einzig und allein der des Unendlichen würdige Begriff von seiner Allwissenheit, weit entfernt von aller Verwandtschaft mit jener menschlichen Schwäche, die, während sie Großes übersieht, die kleinen Einzelnheiten gleichzeitig

zu beachten unfähig ist. Und dieser Art des göttlichen Schauens entspricht durchaus die Art der göttlichen Liebe und des Wirkens dieser Liebe. Der Unendliche liebt den geringsten Geist mit einer solchen speciellen Theilnahme, als ob er in Ewigkeit nichts Anderes zu lieben und zu beglücken hätte.

Weit entfernt also, daß wir Gott ehren können durch jene grobe Verwechslung seines Schauens mit der beschränkten menschlichen Erkenntniß, die sich um das Einzelne nicht kümmern kann, während sie Großes zu überschauen hat, ist die gegebene Darstellung vom gleichzeitigen Schauen des Einzelnen im Weltall und von der vollen Liebe gegen den allergeringfügigsten Geist selbstredend die einzig richtige Ansicht von der Art und Weise des Unendlichen. Und so ist es unangemessen, in der genannten Gott vermenschlichenden Verwechslung den Erdball und das Menschengeschlecht für solche Liebesäußerung Gottes zu klein zu finden. Die Liebe offenbart sich gerade am größten und gerade nach der wahren Art und Würde des Unendlichen in der Krippe zu Bethlehem, am Kreuze auf Golgatha und in der letzten Dorfkapelle der Christenheit. — Schmerzlich ist es, daß die menschliche Verirrung den Reichthum jener natürlichen Offenbarungen des Teleskopes mißbrauchte, Denjenigen zu verkennen, der als Mensch uns seine Liebe offenbarte, während die Himmel seine Größe erzählen und das Leben im Wassertropfen den Reichthum seiner Macht und Weisheit predigt.

Bei dieser Gelegenheit könnte uns auch vielleicht die Frage begegnen, warum denn das Christenthum bei der Menschwerdung speciell nur vom Sohne Gottes redet und so das Geheimniß auf die zweite Person der Dreieinigkeit zusammendrängt. Allein diese Frage hat für den Gegner unseres Glaubens kein wesentliches Interesse, während in verschiedenen Versuchen früherer Theologen, sie zu beantworten, auch für den Gläubigen keine sonderliche Vermehrung seiner Einsicht zu gewinnen ist. Wir sagen daher ganz einfach: an der Erlösung sind nach den genauern Erklärungen des Christenthums alle drei göttlichen Personen in gewissem Sinne betheiligt. Wenn aber die Lehre der Offenbarung die Menschwerdung und die stellvertretende Genugthuung dem Sohne im Besondern zuschreibt, so beruht dieses auf einem für uns unerforschlichen Rathschlusse der Gottheit, dem gegenüber auch durchaus kein wesentliches Forschungsbedürfniß für uns besteht. Hat der Ungläubige die Rechtfertigung unserer Lehre vom Geheimnisse der hl. Dreifaltigkeit aufmerksam beachtet, so hat es für ihn gar kein Interesse, nach den Gründen zu

fragen, warum denn gerade die zweite Person Mensch geworden sein sollte, während er mit uns nur um die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes überhaupt oder um die geschichtliche Sicherheit dieser Thatsache streitet. Der Gläubige dagegen hat in Christus die ganze Fülle der Gottheit, so wie er ihrer Annäherung zu seiner Erlösung und zum liebenden Leben in der Gnade bedarf. Das Weitere wird er einst im Himmel frühe genug gewahr werden, ohne auf Erden unnütz darnach geforscht zu haben.

---

# Fünfzehntes Kapitel.

## Die Menschwerdung ihrem historischen Charakter nach.

### §. 92.

### Die Zweifel an der Möglichkeit einer historischen Offenbarung.

Uebersicht des Zusammenhanges. — Wir haben nur die christliche Offenbarung allein zu rechtfertigen. — Die Behauptung physischer oder moralischer Unmöglichkeit. — Eine historische Offenbarung soll als Ungerechtigkeit erscheinen. — Bevorzugung ist noch nicht Ungerechtigkeit. — Die später Lebenden sind nicht im Nachtheil. — Die Hauptwirkung der Offenbarung reicht als Erlösung weiter als die specielle Kenntniß der Offenbarungslehre. — Die Einführung des Christenthums oft durch Schuld der Völker verhindert. — Die Menschheit vor Christus hatte die Uroffenbarung und das Gesetz der Natur neben der mosaischen Offenbarung. — Allgemeine Wirkung der Erlösung für die vorchristlichen Gerechten in der Vorhölle. — Bevorzugung herrscht ebenso im Kreise natürlicher Begabung. — Warum drängt Gott seine Erleuchtung nicht auf? — Allen wird vom hl. Geiste hinreichende Gnade zum Heile gegeben. — Beleuchtung der Behauptung: die Offenbarung störe die Entwicklung unserer Geistesthätigkeit, — und der umgekehrten Behauptung: ihre Erkenntniß erfordere zu schwieriges Studium.

Nach unserm im Eingange aufgestellten Plane haben wir uns bisher mit der Aufgabe beschäftigt, zuerst diejenigen Fragen zu besprechen, in welchen die Philosophie zwar eine selbstständige Antwort versuchen kann, aber bei vollständiger Einsicht in den Sachverhalt den Antworten des christlichen Glaubens allein beistimmen wird. Wir fügten dann die Besprechung jener drei großen Geheimnisse des Christenthums

hinzu, welche als Antwort auf weitere philosophische Fragen dienen, bei denen die Vernunft mit ihrer eigenen Forschung allein vergeblich nach befriedigender Antwort trachtet, während sie doch nicht das Bedürfniß des Fragens abweisen kann. Hiermit sind wir nun an der Grenze desjenigen angekommen, was von directer Verwandtschaft und Berührung zwischen Philosophie und christlichem Glauben vorhanden ist. Der letzte Punkt, den wir besprachen, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, öffnete uns mit der dort gegebenen Antwort auf die Frage nach der Sündenvergebung ein neues Gebiet religiöser Aussichten und Hoffnungen, indem es dem nach Wahrheit, nach Begnadigung und nach Wiedervereinigung mit seinem seit der Sünde für uns verborgenen Gotte sich sehnenden Menschengeiste die Aussicht in die positive geschichtliche Offenbarung der Erlösung durch den Gottmenschen und der Heiligung durch den hl. Geist eröffnete. Unsere weitere Aufgabe besteht nun nach jenem im Eingange aufgestellten Plane in der apologetischen Besprechung des Offenbarungsereignisses, wie es sich in der Erscheinung Jesu Christi auf Erden gestaltet hat.

Indem wir die Erzählung der Geschichte Jesu, wie sie im Christenthum überliefert wird, als bekannt voraussetzen, haben wir uns nun mit denjenigen Erörterungen zu beschäftigen, welche durch die Angriffe der Gegner unseres Glaubens gegenüber diesen geschichtlichen Thatsachen für die Apologetik nothwendig geworden sind. Diese zweite Aufgabe der Religionswissenschaft bewegt sich der Hauptsache nach auf dem Boden der Geschichte und kämpft gegen die Verirrungen einer mit vielfachen Anstrengungen versuchten historischen Kritik der geschichtlichen Ueberlieferung, wie sie in den Urkunden der hl. Schrift vor uns liegen.

Indessen müssen wir für diese geschichtliche Besprechung zuerst gleichsam den Boden ebnen, indem wir vorab jene Hindernisse wegräumen, welche uns auch dort durch die Behauptungen philosophischer Gegner in den Weg gestellt werden. Bevor wir nämlich unsern Blick auf diejenigen Kämpfe hinwenden, in welchen der Unglaube die eigentliche geschichtliche Kritik zum Angriffe auf den Glauben an Jesum, den Sohn Gottes, angewandt hat, haben wir vorerst noch einen andern Versuch von Seiten unserer Gegner zu berücksichtigen, einen Versuch, dem wir von vornherein einestheils die Wichtigkeit, die ihm mitunter beigelegt wird, und anderntheils auch die volle Rechtschaffenheit der Absicht

absprechen müssen. Es ist dieß der Versuch, jede historische Offenbarung Gottes überhaupt für an sich unmöglich zu erklären, den man in zwei Gestalten unternommen hat. Man hat entweder die physische oder moralische Unmöglichkeit einer historischen Gottesoffenbarung darzuthun sich bestrebt. Daher sahen sich die Vertheidiger der Offenbarung vielfach veranlaßt, ihren Darstellungen eine eigene Abhandlung über die Möglichkeit der Offenbarung vorausgehen zu lassen, eine Sorgfalt, die eigentlich dem in Rede stehenden Einspruche zu viel Ehre erweist. Die Behauptung physischer Unmöglichkeit ist nämlich an sich gar zu unbedeutend und die Behauptung moralischer Unmöglichkeit mit gar zu raffinirter Absichtlichkeit offenbar künstlich erdacht, als daß wir dabei an bloße Verirrung eines in seinen Gesinnungen rechtschaffen die Wahrheit wünschenden und suchenden Zweiflers denken könnten.

Es ist eine eigenthümliche Begriffsverwirrung oder vielleicht mitunter eine absichtliche Verrückung des richtigen Standpunktes, wenn man bei dieser Frage so ohne Weiteres die Sache verallgemeinert und überhaupt nach der Möglichkeit historischer Gottesoffenbarungen in der Art fragt, daß man dabei stillschweigend das Christenthum auf gleiche Linie mit dem Islam, dem Buddhaismus und allen derartigen Verirrungen, die sich auf die Auctorität falscher Propheten stützen, zu stellen versucht. Ganz klar und streng zum Begriffe selbst gehörig ist es, daß die wirklich göttliche Offenbarung durchaus nur eine einzige sein kann, bei welcher höchstens von einer successiven Weiterführung, nie aber von einem Nebeneinanderstehen mehrerer sich widersprechender Offenbarungen Rede sein kann. Daher ist mit der Behauptung einer göttlichen Offenbarung immer principiell der entschiedene Widerspruch gegen alle andern derartigen Behauptungen verbunden. Ob daher z. B. beim Islam oder beim Buddhaismus Gründe hervorgesucht werden können, welche eine solche Art von angeblicher Gottesoffenbarung als moralisch unmöglich erscheinen lassen, das bleibt uns hier völlig gleichgültig. Wir müssen uns das Verfahren des Gegners durchaus als unstatthaft verbitten, wenn derselbe, unterstützt durch die Mängel solcher falschen Religionsformen, zuerst ganz in's Allgemeine hin von den Nachtheilen historischer Offenbarungen spricht und alsdann unvermerkt sein Räsonnement auf das Christenthum übergehen läßt.

Die Einwendung, daß jede historische Offenbarung unmöglich sei, verlangt natürlich zu ihrer Widerlegung nicht den Nachweis, daß jede,

sondern nur, daß Eine historische Offenbarung möglich sei, und auf diesen Nachweis allein haben wir von Rechts wegen einzugehen. Ja, wir müssen hier auch durchaus darauf bestehen, daß bei dieser Gelegenheit, wie überall, das Christenthum nach seiner ganzen Erscheinung und nach seinem allseitigen Zusammenhange und keineswegs bloß einseitig in seinem Charakter als Belehrung der Welt in Betracht genommen werde. Unsere frühere Nachweisung von der Möglichkeit, Angemessenheit und Bedeutung der Menschwerdung könnte also bereits als genügende Antwort auf die hier vorliegende Frage geltend gemacht werden. Wenigstens der Idee nach läßt sich nach dem dort Gesagten jene Möglichkeit nicht bestreiten. Der weitere Widerspruch, den wir an der gegenwärtigen Stelle im Auge haben, bezieht sich daher auch nur auf den zeitlichen und räumlichen Charakter des vom Christenthum behaupteten Offenbarungsereignisses. Man bestreitet hier nicht sowohl die Möglichkeit einer offenbarenden Annäherung Gottes an das Menschengeschlecht überhaupt, man hängt sich vielmehr nur an den Umstand, daß dergleichen jedenfalls nicht geschehen werde, weil ein solches Ereigniß durch die ihm anklebenden Beschränkungen in Zeit und Raum unvermeidliche Unangemessenheiten mit sich führen müßte. Um indessen der Sache in gebührender Vollständigkeit zu dienen, gehen wir hier noch eigens auf specielle Nachweisung der Fehler unserer Gegner ein.

Schon J. J. Rousseau, wie sehr er auch unserm Glauben an die christliche Offenbarung abhold ist, nimmt keinen Anstand, es für absurd und lächerlich zu erklären, wenn Jemand die physische Unmöglichkeit einer übernatürlichen Gottesoffenbarung an Einen oder an Viele behaupten wollte. Müsse ja derselbe dabei einestheils die Allmacht Gottes und anderntheils die Apperceptionsfähigkeit des menschlichen Geistes läugnen. In der That, was sollte den Allmächtigen hindern können, sich in tausendfältiger Art jedem beliebigen Menschen viel höher und deutlicher zu offenbaren, als er dieß für uns Alle durch die Einrichtung der Natur bereits gethan hat? Was sollte ihn hindern, auf mancherlei Wegen jeden erdenklichen Reichthum übernatürlicher Kenntnisse dem Menschengeiste zu übermitteln, dessen ganze Erkenntnißfähigkeit er ja erschaffen hat und in seiner Gewalt behält? Ebenso wenig läßt es sich einsehen, wie der Menschengeist für eine solche außerordentliche Mittheilung zur Aufnahme unfähig sein sollte, wenn dieselbe von demjenigen herkommt, der uns unsere Sinne und unsere Vernunft nach dem von ihm beliebten Maße anerschaffen hat und unsere Fähigkeiten, wo

es nöthig wäre, ebenso nach Belieben erhöhen könnte. Diese Einwendung ist daher in der That keiner weitern Rede werth.

Anders verhält es sich mit dem Versuche, jede übernatürliche historische Offenbarung als moralisch unmöglich darzustellen. Dieser Versuch stützt sich auf den Gedanken, daß eine solche Offenbarung nothwendigerweise als eine Ungerechtigkeit erscheinen müsse und eben darum nie von Gott ausgehen könne. Man macht nämlich dabei geltend, daß ja eine solche Offenbarung, weil sie unmittelbar immer nur einzelnen Wenigen zu Theil werden könne, nothwendigerweise eine Ungerechtigkeit gegen alle diesem Factum fernstehenden Menschen in sich schließen würde. Der Glaube an die Mittheilungen einer solchen Offenbarung würde ja nothwendig für Viele ganz unmöglich werden, während doch bei der Annahme der Thatsache einer solchen Offenbarung nichtsdestoweniger Alle zum Glauben an sie verpflichtet würden. Aber auch selbst für diejenigen, denen die Thatsache und die Lehren der Offenbarung aus der Ferne her oder in spätern Zeiten wirklich bekannt würden, sei offenbar die Pflicht des Glaubens eine viel schwerere Anforderung, als für diejenigen, denen die göttliche Mittheilung direct zu Theil wurde.

Wir antworten auf diese Bemerkung, daß eine bloße göttliche Bevorzugung durchaus nicht als eine Ungerechtigkeit zu betrachten ist. Gott ist nicht gebunden im freien Verleihen seiner Wohlthaten und es ist eine grundfalsche Auffassung, wenn man der Gottheit die Verpflichtung zuweisen will, allen Menschen gleich viel zu geben und darauf die Behauptung stützt: sobald Gott irgend Einen aus uns zu vollkommener Kenntniß der Wahrheit befähigen will, muß er durchaus dieselben Mittel in gleichem Maße allen Andern verleihen. Bevorzugung bleibt nothwendigerweise das Vorrecht göttlicher Güte bei ihrer unveräußerlichen Freiheit. Wir werden daher zugeben können, daß eine historische Offenbarung immerhin für die Nahestehenden und direct von ihr Getroffenen eine Bevorzugung mit sich führt; allein aus dieser Bevorzugung wird noch lange keine Ungerechtigkeit für die Fernstehenden sich ergeben. Dieß würde nur dann mit Recht behauptet werden können, wenn die Fortpflanzung einer solchen Offenbarung ohne göttlichen Schutz lediglich den natürlichen Mitteln der menschlichen Schwäche überlassen bliebe und dabei dennoch trotz solch' einer mangelhaften Ueberlieferung die nämlichen Anforderungen an die Fernstehenden gestellt würden, wie sie der Herr billigerweise nur den Nahestehenden auferlegen könnte.

Nun ist es aber ganz entschieden im Auge zu behalten, daß die christliche Offenbarung durchaus nicht von einem solchen Vorwurfe getroffen wird. Erstens nämlich behauptet das Christenthum neben der ersten Verkündigung seiner Offenbarungen auf Erden eine ebenso göttliche und übernatürlich bewirkte Verbreitung und Erhaltung dieser göttlichen Offenbarung. Wie aber bei der ersten Annahme auch für die unmittelbar anwesenden Zeitgenossen keineswegs ein förmlicher Zwang zur gläubigen Annahme stattfand und eine gewisse Betheiligung ihres guten Willens erforderlich war, so ist auch sowohl die Verbreitung der Lehre unter den Völkern der Welt, als auch die Reinerhaltung derselben für spätere Zeiten neben aller göttlichen Fügung an ein bestimmtes Maß des guten Willens und des Gehorsams gebunden. Wo indessen durch Gottes unerforschliche Rathschlüsse jene Verbreitung noch nicht hingelangt oder die Gnade der Reinerhaltung unter den Völkern zurückgetreten ist, da wird nach den Ansichten des wahren Christenthums der Einzelne immer nur nach dem Maße der für ihn wirklich vorhandenen Gnadenmittel und nie für unverschuldete Unwissenheit von Gott zur Verantwortung gezogen.

Zweitens dürfen wir hier durchaus nicht außer Acht lassen, daß nach dem wirklichen Sachverhalte des christlichen Glaubens, wie wir bereits früher bemerklich machten, keineswegs das Wissen bestimmter Lehren den Hauptzweck oder gar das Ganze der Offenbarungswirkung für die Menschheit ausmacht. Wie wir bereits bei der Besprechung der Menschwerdung auseinandersetzten, liegt die Hauptwirkung der im Christenthum erschienenen Gottesoffenbarung im Factum der stellvertretenden Genugthuung und in dem hieraus fließenden für Alle offen stehenden Schatze der Versöhnung und Gnade, welche der heil. Geist allerorts und unter jeglichem Volke Jedem in hinreichendem Maße gibt, der dieser von Christus verdienten Gnade nicht durch eigenen Willen widerstrebt. Nicht unter allen Umständen ist daher die volle Belehrung, wie die Offenbarung sie gegeben hat, jedem Einzelnen zum Heile nothwendig und das richtig verstandene Christenthum wird durchaus nicht von dem Vorwurfe getroffen, daß hier ein Wissen und Glauben als Bedingung der Seligkeit verlangt werde, welches dem Betreffenden auch bei gutem Willen unerreichbar sei.

In Beziehung auf die Verbreitung der Offenbarung unter den Völkern haben wir zunächst nicht zu vergessen, daß die Einführung des Christenthums vielfach nur durch den bösen Willen und durch das Wider-

streben derjenigen, welchen die Vorsehung wirklich die Verkündigung dieser Lehre zu Theil werden ließ, nicht zu Stande kam. Allein wir dürfen nicht behaupten, daß einzig dieses verschuldete Widerstreben den Grund bildet, weßhalb noch manche Nationen von der Kenntniß des Christenthums ausgeschlossen sind. Wir haben hier vielmehr dunkle Rathschlüsse der göttlichen Gnadenbegünstigung vor uns, deren Gründe wir nicht zu erforschen fähig sind. Das aber ist hierbei als dem Einspruche gegenüber vollständig genügend festzuhalten, daß nämlich das göttliche Gericht nach christlicher Anschauung Niemanden zur Verantwortung zieht wegen seiner unverschuldeten Unwissenheit, daß ferner die richtig verstandene christliche Lehre den Glauben an alle speciellen christlichen Wahrheiten und daher auch die Kenntniß derselben keineswegs zur unumgänglichen Bedingung der Gnadenerlangung macht, und daß drittens die Hauptwirkung der Erlösung, nämlich die Gnadenspendung des hl. Geistes, nicht nur auf dem regelmäßigen Wege der vollen Kenntniß und Annahme der ganzen Kirchenlehre, sondern auch auf außerordentlichem Wege um der Verdienste Christi willen den unverschuldet Fernstehenden hinreichend zur Erlangung der Seligkeit gegeben wird.

Allein es scheint, als ob alle diese Bemerkungen wenigstens nur für die Zeiten nach Jesus Christus passen, so daß im Factum der Offenbarung doch noch eine Ungerechtigkeit gegen die vorhergegangenen Generationen gefunden werden könnte. Man fragt, warum denn die christliche Offenbarung erst nach viertausend Jahren dem gefallenen Menschengeschlechte zu Theil geworden sei? Den Vorwurf, daß in der Annahme dieser Thatsache die Annahme einer Ungerechtigkeit Gottes liege, haben wir hier als nichtig nachzuweisen.

Nach christlicher Anschauung ist das Menschengeschlecht nie ohne übernatürliche Offenbarung gewesen. Reden wir ja von einer Uroffenbarung, welche die nothwendigsten Kenntnisse übersinnlicher Wahrheiten für die religiöse und sittliche Ordnung der ältesten Zeiten von Anfang an dem Menschengeschlechte mitgegeben und auch für die Zukunft unter demselben erhalten hat. Kennen wir fernerhin ja neben dem mosaischen Gesetze, welches allerdings nur einer einzigen Nation zur Vorbereitung auf spätere Rathschlüsse Gottes zu Theil wurde, noch das Gesetz der Natur, wie es im Gewissen sich kund gibt, neben der natürlichen Offenbarung Gottes im Innern des Menschen und im Anblicke der Werke Gottes. Freilich genügte dieß Alles nicht, um jene Zwecke zu erreichen, für welche wir nach dem Glauben des Christen-

thums der Offenbarung unseres Erlösers bedurften. Hier hat vielmehr das Christenthum einen Glaubensartikel, den wir bei dem Beurtheilen dieser Verhältnisse der vorchristlichen Zeiten nicht außer Acht lassen dürfen. Schon das apostolische Glaubensbekenntniß lehrt, wie bekannt ist, den descensus Christi ad inferos. Wir glauben nämlich, daß alle rechtschaffenen Menschen, welche vor Christus bei treuer Anwendung der ihnen zu Gebote stehenden Gnadenmittel gelebt haben, mochten sie nach Gottes unerforschlicher Fügung unter den Juden oder unter andern Nationen geboren sein, durch Gottes Gericht nach ihrem Tode nicht der Verdammniß anheimgefallen sind, sondern für ihre Errettung und Heiligung im andern Leben bis zur Zeit der Auferstehung des Erlösers aufbewahrt blieben. So empfingen diese in der „Vorhölle" aufbewahrten Seelen dort beim Erscheinen des auferstandenen Erlösers unter ihnen die nämliche Gnade, welche uns durch die Taufe zu Theil wird. Ihnen ist also die übernatürliche Offenbarung und die Fülle des Christenthums erst in diesem jenseitigen Zustande zu Theil geworden.

Diese Bemerkungen werden für den hier einzig im Auge zu haltenden Zweck genügen, daß wir die Klage wegen Ungerechtigkeit von der historischen Erscheinung der Offenbarung, wie das Christenthum sie nimmt, unbegründet sehen.

Wenn der Gegner das Christenthum weiterhin aus dem Grunde angreifen will, weil doch wenigstens, wie wir es zugegeben haben, dasselbe gewisse Bevorzugungen in den Gnadenerweisungen Gottes mit sich führe, ohne gerade Ungerechtigkeiten hervortreten zu lassen, so bleibt ihm dabei nichts übrig, als die auch wirklich unserm Glauben gegenüber mitunter vorgebrachte Behauptung, nur das Licht der Vernunft könne als die einzig gerechte Gottesoffenbarung betrachtet werden, indem dieses Licht allein ausdrücklich für Alle leuchte. Aber unser Gegner übersieht dabei, daß auch dieses Licht nicht für alle Menschen factisch in gleichem Grade leuchtet. Oder will er vielleicht die Einsichten des Botokuden der Weisheit eines Plato, eines Sirach, eines Augustinus und eines Newton gleichsetzen? Will er sich etwa zu dem harten und ungerechten Urtheile verstehen, daß nicht Mangel an natürlicher Anlage und an gegebenen Entwicklungsmitteln, sondern nur allein die eigene Verschuldung es verhindere, wenn das natürliche Licht nicht allen Menschen in dem Maße zur Vervollkommnung diene, wie den genannten Weisen? — Wer überhaupt das Christenthum deßwegen angreifen und für nicht göttlich erklären will, weil dasselbe von Bevorzugungen

in den göttlichen Gnadenverleihungen redet, der sieht sich nach Verwerfung unseres Glaubens einzig auf die Natur angewiesen, um dort ebenso vollkommen, wie in den christlichen Behauptungen von der Gnade, jene Ungleichheit der Vertheilung göttlicher Gaben wieder zu finden, welche nur das nothwendige Zeugniß der Freiheit des Gebers bei allen seinen Verleihungen ist.

Dagegen können die Wahrheiten einer positiven historischen Offenbarung, von oben herab gegeben, auch dem unbedeutendsten Menschen leicht so vollständig mitgetheilt werden, daß derselbe für sein practisches Leben gerade so viel daran hat, wie der ausgezeichnetste Denker. Auf der allerniedrigsten Stufe der Intelligenz kann die positive Mittheilung dieser Wahrheiten die schönste sittliche Erhebung des Menschen hervorbringen. Ein halb stumpfsinniges Wesen, vernachlässigt in aller anderweitigen Erziehung, ist in seiner Beschränktheit nur noch durch seine christliche Religion Mensch. Wie nahe stände ein Solcher dem Thiere, wenn er Gott nicht fürchten und anbeten könnte, wenn er nichts von der christlichen Liebe wüßte, wenn der Gottesdienst und die Gnadenmittel des Christenthums ihm nicht zugänglich wären: kurz, wenn ihm sein Glaube fehlte, den nur die positive Offenbarung und gewiß nicht sein natürliches Nachdenken ihm gegeben hat. Wenn also irgendwo von Ungleichheit der göttlichen Gnade die Rede sein darf, so ist es vor Allem da der Fall, wo die natürliche Ungleichheit der Intelligenz nicht durch das geschichtliche Hinzutreten der positiven Offenbarung für die Hauptsache, für das sittliche Leben ausgeglichen wird.

Die Einwendungen gegen die moralische Möglichkeit der Offenbarung machen überhaupt die Forderung geltend, daß Gott, um die Gleichheit gerechterweise zu beachten, die Einrichtung seiner Erleuchtungen so treffen müsse, daß sich dieselben durchaus jedem Menschen als von Gott kommende Wahrheit unabweislich aufdrängen. Man hat sich nicht gescheut, dahingehende Vorschläge auszusprechen. Gott könne z. B., wenn er überhaupt sich offenbaren wolle, ja seinen Willen uns deutlich an den Himmel schreiben, so daß wir Alle ihn dort mit gleicher Leichtigkeit lesen müßten. Dabei würde ja zugleich der Vortheil sich herausstellen, daß aller Zank und aller Irrthum hinsichtlich der Offenbarung überhaupt und ihres Lehrinhaltes im Einzelnen vollständig abgeschnitten wäre. So lange daher nicht eine derartige, völlig allgemeine und zwingende Art von göttlicher Mittheilung auf Erden erscheine, so lange sei jede Behauptung eines Offenbarungsfactums von vorneherein abzuweisen.

Diese Einwendung beruht auf einer total unrichtigen Anschauung der hier obwaltenden Verhältnisse. Wir dürfen nämlich nicht vergessen, daß der Zweck der Offenbarung bei ihren Mittheilungen höherer Wahrheiten durchaus die sittliche Errettung und Erhebung des Menschengeschlechtes ist. Jede sittliche Verbesserung setzt aber immer die menschliche Freiheit voraus. Jede Kenntniß höherer Wahrheiten wird in der That nur zu einem wirklichen Unglücke für den Betreffenden, sobald derselbe es versäumt, diese Erleuchtung durch freie Anstrengung seines Willens zu seiner wirklichen Besserung zu benützen. Der ganze Erfolg der ihm zu Theil gewordenen höheren Erleuchtung ist in diesem Falle nur eine Vermehrung seiner Strafbarkeit vor Gott. Daher ist es erklärlich, wie im Christenthum der Charakter wirklicher Herkunft von Gott gerade durch den Umstand hervortritt, daß dasselbe überall den Gebrauch der menschlichen Freiheit voraussetzt und nie sich in der Art dem Einzelnen aufdrängt, daß dadurch dessen Freiheit vernichtet würde. Dieser eigenthümliche Zug geht im Christenthum bis auf dessen erste Anfänge durch, so daß keine aufgezwungene Erleuchtung, sondern ein immer noch von der Freiheit abhängiger williger Glaube den Anfang des Heiles bedingt. Daher ist im Christenthum die göttliche Mittheilung nicht in derjenigen Weise Allen aufgedrängt worden, wie jenen Hundertundzwanzigen, die am Pfingsttage zu Jerusalem förmlich durch des hl. Geistes Gewalt in den Besitz der ganzen Offenbarungswahrheit versetzt wurden. Der Einzelne hat von Gott so viele Mittel und so viel Gnadenhülfe erhalten, daß er glauben kann, wenn er nur glauben will; keineswegs aber wird er zum Glauben gezwungen.

Ebenso ist die göttliche Aufbewahrung der in Christus gegebenen Wahrheit und Gnade nur unter der Bedingung für den Einzelnen an die Gewißheit göttlichen Schutzes gebunden, daß er sich gehorsam an das von Christus eingesetzte und allein von ihm mit der Verheißung seines Schutzes auf alle Tage bis an's Ende der Welt ausgestattete Lehramt der wahren Kirche hält.

Zwingende Maßregeln der Erleuchtung erscheinen demnach nicht als dasjenige, was die den Zusammenhang des Sachverhaltes klar berücksichtigende Vernunft von der göttlichen Offenbarung erwarten darf. Freilich entspricht eine solche Erwartung der Gesinnung derjenigen, die von vorneherein darauf ausgehen, sich so lange wie nur möglich gegen die Anerkennung göttlicher Offenbarung zu sträuben, weil die damit verbundenen Verpflichtungen ihnen nun einmal mißliebig sind. Daher

begegnet uns mitunter ein Verhalten gegen die göttliche Offenbarung, welches man wahrhaft empörend nennen könnte. Wir meinen damit nicht die unruhige und Mitleid erregende Besorgniß des nur nach Wahrheit verlangenden Zweiflers, den die Kämpfe der Ungläubigen in Verwirrung setzen, sondern jenes ungebührliche und mit allem Eifer im Interesse der Leidenschaften festgehaltene Mißtrauen, welches immer nur auf neue Gründe sinnt, um nur die Annahme der mißliebigen Offenbarungswohlthat unter jedem beliebigen Vorwande von der Hand weisen zu können. Wer das Christenthum in so unverhohlener Weise immer mit dem Mißtrauen behandelt, wie es nur da möglich ist, wo man durchaus die Sache als Betrug abweisen zu können wünscht, der hat sich nicht zu beklagen, wenn ihm auf diesem Wege diese Wohlthat der göttlichen Barmherzigkeit unzugänglich bleibt. Wer den Grundsatz mitbringt, sich so lange gegen diese göttliche Wohlthat zu wehren, als er nur kann, der wird sie nie erlangen, weil er sie zu unwürdig behandelt.

Nach einer andern Seite hin zeigt sich indessen im Christenthum allerdings jene Allgemeinheit der göttlichen Verleihung, die der Gegner verlangt. Wie wir bereits erwähnt haben, ist der Schatz der Versöhnung und heilbringenden Gnade, welche der Erlöser uns durch seine stellvertretende Genugthuung und durch seine Verdienste erworben hat, nach der Kirchenlehre allen Menschen durch des hl. Geistes allgemeine Wirkung zugänglich, und dieses gilt auch da, wo nach Gottes unerforschlichen Rathschlüssen die Erkenntniß der vollen Offenbarungswahrheit für den Einzelnen sowie für ganze Völker unerreichbar ist. Weil die Erkenntniß der Wahrheit nur Mittel, nicht aber Endzweck der Erlösung ist, darum kann die unverschuldete Unwissenheit, wo guter Wille waltet, die außerordentlichen Wirkungen der Gnade, die der Erlöser für Alle verdient hat, und die der hl. Geist ausdrücklich Allen in hinreichendem Maße anbietet, für die Errettung der Seele nicht hindern. Das richtig verstandene Christenthum bleibt bei der Behauptung dieser Allgemeinheit, wenn auch manche falsche Ansichten über göttliche Prädestination und Reprobation, entstanden aus irregeleiteter Speculation, auf abgerissene und mißverstandene Bibelstellen sich stützen zu können glauben, was wir hier nicht zu berücksichtigen brauchen.

Eine andere Art, die moralische Unmöglichkeit einer Gottesoffenbarung zu behaupten, kann hier kürzer abgefertigt werden. Es ist dieß die stolze Behauptung, daß Gott der Würde der menschlichen Geistesthätigkeit durch ein fertiges Mittheilen der Wahrheit zu nahe träte. Die

Ehre der eigenen Erforschung der Wahrheit scheint diesen Gegnern die Hauptsache. Wir haben bereits im Eingange unserer Schrift jene Aeußerung Lessings erwähnt: Wenn mir die Gottheit in der einen Hand die Wahrheit anböte, und in der andern das ewige Forschen nach Wahrheit, mit der Gewißheit, sie nie zu finden, so würde ich nach diesem Letztern greifen. Wir haben dort bereits auf diese Bemerkung hinreichend geantwortet. In ihr liegt nur Stolz und keine Wahrheitsliebe, zumal da die meisten Menschen, wie wir ebenfalls dort ausführten, so wenig zu eigenem Erforschen der Wahrheit kommen können. Das, was die Offenbarung uns zu geben hat, soll nicht zu bloßen Unterhaltungen und Uebungen für geistreiche Leute dienen und nur den Gelehrten auszeichnen, es soll vielmehr dem armen Menschen auf kürzestem und sichersten Wege vom Anfange seines Lebenslaufes an das göttliche Licht für seine Einrichtungen und den göttlichen Trost für sein beschwertes Gewissen geben.

Ein dritter Versuch, die Offenbarung als moralisch unmöglich zu erklären, geht vom geraden Gegentheil aus. Hier behauptet man nämlich, die Anerkennung einer historischen Offenbarung verlange ein so schwieriges Studium, daß es den meisten Menschen dazu an der nöthigen Befähigung, an Ausbildung und an Zeit gebreche. Man beruft sich hierfür auf die Thatsache, daß ja über das Christenthum so viel gelehrter Streit geführt worden sei, und daß die Vertheidigung desselben so vielerlei Kenntniß und gelehrte Anstrengung fordere.

Wir erwiedern auf diese Bemerkung: Es ist ein Unterschied zwischen der einfachen Anerkennung des Christenthums für das eigene Seelenheil, und zwischen der wissenschaftlichen Vertheidigung desselben. Das Erstere ist jedem Menschen vermittelst der Gnade Gottes und dem vorhandenen von Gott gefügten Unterrichte der Kirche bei gutem Willen überaus leicht. Derselbe Herr, der die Offenbarung gegeben hat, sorgt auch in seiner Kirche für deren beständige, unfehlbare Erhaltung. Es ist daher keineswegs dem Einzelnen abgefordert, in mühevollem Studium darnach zu suchen, was er denn eigentlich glauben soll, so daß er bei diesen Forschungen die Schwierigkeiten bloß menschlicher Ueberlieferung über den Zeitraum von achtzehnhundert Jahren hinaus mit historischer Kritik zu prüfen hätte. Heute noch bietet ihm vielmehr die Kirche nach Christi ausdrücklicher Anordnung unter göttlichem Schutze die fertige Glaubenslehre dar, wenn er nur gehorsam diese Anordnung Christi, welche ihn an die Kirche weist, zu beachten bereit ist. Die Frage: was

muß ich glauben? kostet daher für den Einzelnen keine wesentliche Geistesanstrengung. Er soll vielmehr all' sein Denken auf die andere Frage wenden: wie soll ich diesem Glauben gemäß meine Lebenseinrichtungen treffen?

Die Vertheidigung des Christenthums kostet allerdings gelehrte Anstrengung. Soll sie ja jenen Wall aus dem Wege räumen, den die mißbrauchte und irregeleitete Thätigkeit der Wissenschaft seit vielen Jahren mit aller Anstrengung und scharfsinniger Ueberlegung aufgebaut hat, um das Licht der Glaubenswahrheit da nicht eindringen zu lassen, wo die Neigungen nicht von demselben gestört werden wollen. Wenn daher ein Mensch sich selbst in den Irrgängen der Wissenschaft jenen kindlichen Glauben verdorben hat, den ihm die Gnade Gottes in der Jugend gegeben hatte, so darf sich ein Solcher nicht darüber beklagen, wenn die Ueberwindung dieser selbstgeschaffenen Hindernisse ihm große Mühe macht, ehe er wieder auf den Standpunkt der ruhigen Anerkennung dessen zurückgelangt, was er vordem ohne Mühe besessen hatte.

Wir haben dieser Zwischenbemerkung über die Möglichkeit historischer Offenbarung hiermit vollkommen genügende Berücksichtigung geschenkt, zumal da sie, wie bereits gesagt wurde, im Ganzen den peinlichen Eindruck eines Versuches macht, sich um jeden Preis der Anerkennung der Offenbarung zu entschlagen. Es ist hier unsere Aufgabe nicht, vor der Besprechung des Offenbarungsfactums, wie es auf geschichtlichen Gründen beruht, noch einmal auf eine nähere Nachweisung der Nothwendigkeit übernatürlicher Offenbarung für uns einzugehen. Bereits bei der Besprechung der Gründe für die Menschwerdung wurde dieses sattsam dargethan, als wir darauf hinwiesen, wie nicht nur das Belehrungsbedürfniß, sondern vor Allem das Bedürfniß der Gewißheit unserer Sündenvergebung eine übernatürliche Offenbarung als Erlösung für uns nothwendig machten.

## §. 93.

### Der Zweifel, ob der Glaube an die Gottheit Christi auch dem Urchristenthume angehöre?

Zweifel über die Bedeutung des biblischen Ausdrucks: „Sohn Gottes." — Was heißt dieser Ausdruck in der Bibel? — Wie verstanden ihn die Freunde des Herrn? — Der Eingang des Johannes-Evangeliums. — Das Urtheil der übrigen heil. Schriftsteller. — Christi eignes Reden und Verfahren. — Wie verstanden die

Feinde des Herrn seine Behauptung: er sei der Sohn Gottes? — Grund seiner Hinrichtung. — Der Glaube der ersten Christen. — Wirkungen dieses Glaubens in der Geschichte. — Gedanke Napoleons.

Die erste Frage, die auf dem Boden der Geschichte unserm Glauben entgegentritt, spricht den Zweifel am Alter und an der Ursprünglichkeit der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes im Christenthum aus. Es bedarf natürlich keines Nachweises, daß diese Behauptung der Gottheit Jesu uns in der Geschichte als die Grundlage des heute vorhandenen Christenthums erscheint. Aber wir finden Gegner, welche behaupten, der jetzige Glaube an die Gottheit Jesu finde sich nicht im Urchristenthum vor. Die allerersten Christen hätten in Jesus von Nazareth nur einen göttlichen Gesandten und den letzten und größten Propheten anerkannt, ohne ihn für den Sohn Gottes im Sinne des spätern Christenthums zu halten. Wohl finde sich in der Bibel dieser Name Sohn Gottes auf Jesus von Nazareth angewandt, aber es frage sich hier nicht um das Wort des Titels, sondern um dessen damalige Bedeutung. Sohn Gottes könne ja auch ein ausgezeichneter Liebling Gottes genannt werden, da selbst alle Gerechte als Kinder Gottes bezeichnet würden. Erst gegen die Zeiten des Athanasius hin soll, nach der Meinung dieser Gegner, mit der Entwicklung jener „mystischen" Lehre von der Dreieinigkeit auch der Glaube an die eigentliche Gottheit Jesu in das ursprüngliche Christenthum hineingebracht worden sein. Hier ist es daher unsere Aufgabe, so kurz und einfach wie möglich nachzuweisen, daß das Urchristenthum durchaus im Sinne des jetzigen Glaubens die eigentliche Gottheit Jesu Christi anerkannt hat.

Zu diesem Zwecke wird es genügen, wenn wir die Bibel fragen, wie denn die Freunde und die Feinde Jesu seinen oft wiederholten Ausspruch: daß er der Sohn Gottes sei, damals verstanden haben, und wie Jesus selbst diesen Ausspruch verstanden wissen wollte. Das Zeugniß seiner Freunde tritt uns am klarsten entgegen im Eingange deß Evangeliums Johannis, und wir werden daher diese bekannten und berühmten Worte hier genauer erklären müssen.

Dort steht geschrieben: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort; dasselbe war im Anfang bei Gott. Alles ist durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe ist nichts geworden, was geworden ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht schien in die Finsterniß, und

die Finsterniß hat es nicht begriffen u. s. w." Johannes redet also hier von jener Person, die er mit dem Namen „das Wort" zu bezeichnen pflegt, und an andern Stellen ebenfalls den „Sohn Gottes" nennt. Wir haben bereits oben bei der Lehre von der Dreieinigkeit nachgewiesen, warum Johannes die zweite Person der Gottheit mit dem Namen „Wort" bezeichnet. Von diesem Worte sagt er also hier im Eingange seines Evangeliums: Im Anfange war das Wort. Offenbar soll dieser Satz in Parallele mit den Eingangsworten des alten Testamentes: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" stehen. Unter dem Anfange versteht Johannes mithin den Beginn alles Endlichen, den ersten Schöpfungsmoment, wo mit dem Endlichen die Zeit selbst durch Gottes Allmacht entstand. Damals also, behauptet er, war schon das Wort, als das Werden alles Gewordenen erst begann. Das Wort selbst ist daher nichts Gewordenes, es ist ungeworden und ewig schon da, als das erste Werden beginnt. Das Wort gehört mithin nicht zum Endlichen, sondern zum Unendlichen. Dieser Ausspruch des Johannes weist das Wort hoch über die Welt und alles Endliche hinaus in das Innere der ewigen Gottheit selbst hinein.

Der zweite Ausspruch des Evangelisten lautet: „Und das Wort war bei Gott. Hier wählt der heil. Schriftsteller absichtlich das Wort „bei", um dadurch das Verhältniß der Gesellschaft auszudrücken, wie es sich nach christlichem Glauben in den Personen der göttlichen Dreieinigkeit gestaltet. Da er für die Zeugung der zweiten Person seinen Ausdruck vom Verhältnisse geistiger und nicht leiblicher Zeugung entnimmt, so braucht er für die erste Person bei dieser Gelegenheit nicht den Ausdruck Vater, sondern er setzt Gott und dessen ausgesprochenen ewigen Gedanken, das Wort, neben einander. Um indessen nach dieser Andeutung des Personenunterschiedes in der Gottheit nun nicht zugleich an Wesenunterschied denken zu lassen, fügt der heil. Evangelist den dritten Ausspruch hinzu: „und Gott war das Wort", um die Wesengleichheit des Vaters und des Wortes neben dem Personenunterschiede scharf hervorzuheben.

In den folgenden Aussprüchen wird alsdann das Verhältniß des Wortes zu allen gewordenen Dingen angegeben, und das Wort als das Princip der ganzen Schöpfung hingestellt, durch welches die Gottheit dem Gewordenen das Dasein, der Welt ihr Leben und dem Menschengeiste sein Licht verliehen habe. Weit entfernt also, daß das Wort selbst etwas Geschaffenes sei, erscheint es nicht nur als allem Geschaffenen

vorhergehend, sondern als der in der Gottheit liegende ewige Grund aller Schöpfungsacte.

Nach einer Zwischenrede über die Finsterniß unter den Menschen, die sich vom Lichte des Wortes abgewandt hatten, und über die vorbereitende Mission des Täufers Johannes, fährt dann der Evangelist mit dem bekannten Satze fort: „und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnet und wir haben gesehen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie die des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ Im Anschlusse an diese Einleitung erzählt Johannes nun das Leben Jesu von Nazareth. Dieser also ist jene Person, von der gesagt wurde, sie sei ewig, unerschaffen, zur Gottheit gehörig, mit Gott im persönlichen Verhältnisse der Gesellschaft und selber göttlicher Natur und Wesenheit, sie sei ferner das Princip der ganzen Schöpfung. Von dieser nämlichen allerhöchsten Person sagt also Johannes, dieselbe sei Fleisch geworden, sie habe als wahrer Mensch unter uns Menschen gewohnt. Die hinzugesetzten Worte: „und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit, wie die des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“, deuten vor Allem auf die Wunder Jesu hin. Der Evangelist will sagen: in diesen Wundern zeigte Jesus seine göttliche Herrlichkeit vollständig in derjenigen Art, wie sie einzig und allein dem wirklichen Sohne Gottes möglich ist. Nicht wie ein bevorzugter Diener, nicht wie ein bloßer Prophet und Gottgesandter erscheint Jesus in seinen Wundern, sondern überall tritt er auf mit der persönlichen Autorität des Herrn selbst, indem er seine Gewalt über die Natur hervortreten läßt. Aber er vollführt keine strafenden und schreckenden Wunder; überall vielmehr bringen dieselben dem Menschengeschlechte nur Gnade und Wahrheit als göttliche Hülfe gegen die beiden geistigen Uebel des gefallenen Menschen, gegen Sünde und Geistesblindheit.

Aus diesen Worten des Evangelisten Johannes geht unzweifelhaft klar hervor, in welchem Sinne dieser vertrauteste Freund des Herrn das Wort Jesu: er sei der Sohn Gottes, verstanden hat und von Allen verstanden wissen will. Nicht die Spur eines vernünftigen Zweifels bleibt übrig, daß Johannes, der offenbar seinen Freund am besten auf Erden verstanden hat, durchaus unsern jetzigen Glauben an die wahre Gottheit Jesu und an die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in der Einen göttlichen Person Jesu Christi auf's Schärfste und Bestimmteste ausgesprochen hat. Er will dabei nur bezeugen, was er gesehen und gehört hat.

In demselben Sinne, wie Johannes den Namen Sohn Gottes für Jesus aufgefaßt hat, erscheint derselbe bei allen übrigen Schriftstellern der Bibel. Was sie von Jesus und seinem Reden und Wirken berichten, gibt uns immer nur das Eine harmonische Bild des fleischgewordenen Wortes, welches als wahrer Gott und wahrer Mensch in der Einheit der Person des Erlösers gerade so bei ihnen erscheint, wie wir es eben bei Johannes nachwiesen. Jesus selbst hat überall, wo er sich den Sohn Gottes nennt, zugleich vollständig göttliche Prärogative nicht nur im Worte seiner Person beigelegt, sondern dieselbe auch in seinem ganzen Auftreten und Handeln für sich in Anspruch genommen. Er legt sich durchaus die göttliche Befugniß des Weltgerichts bei; er vergibt selbstständig die Sünden und beauftragt sogar seine Diener zur Sündenvergebung in seinem Namen; er stellt sein immerwährendes Wirken dem Wirken des Vaters vollkommen gleich und behauptet, mit dem Vater die gleiche ewige Herrlichkeit besessen zu haben, „ehe denn die Welt war." In seinen Wundern zeigt er sich durchaus nur als den selbstständigen Herrn der Natur und nicht als Diener in fremdem Auftrage. Wohl scheidet er seine Stellung als Gottessohn und als Menschensohn, ohne aber dabei die Einheit der Person und der Handlungsweise jemals zu verläugnen. Nur an diese Unterscheidung seiner Stellung als Menschensohn, gegenüber der Gottheit, können sich immerhin Mißverständnisse anknüpfen, wenn man einzelne Bibelstellen nur abgerissen für sich betrachtet. Als wahrer Mensch erscheint er in seiner creatürlichen Unterordnung und läßt diese mitunter deutlich hervortreten. Daher sehen wir ihn mitunter, ebenso wie wir, zum Vater beten und diesen verherrlichen, wie er auch ebenso wie wir den menschlichen Leiden unterworfen erscheint; ja selbst bis zum tiefsten Leiden, welches im menschlichen Elende möglich ist, bis zur Grenze der Verzweiflung, d. h. bis in das Gefühl der G o t t v e r l a s s e n h e i t am Kreuze, wollte er mit seinen Brüdern und für seine Brüder büßend sich erniedrigen. In Allem uns gleich, nur nicht in der Sünde, überschritt er jene Grenze da nur nicht weiter, wo es in die wirkliche Verzweiflung hinübergegangen wäre. Nur die e d l e n und sündenfreien Gestalten menschlichen Lebens, Liebens und Duldens paßten für ihn. All' dieses steht in genauer Harmonie mit der damit innig verbundenen und doch scharf geschiedenen g ö t t l i c h e n Natur in ihm, so daß bei richtiger Betrachtung des Einzelnen im ganzen Zusammenhange Gottheit und Menschheit und deren persönliche Vereinigung überall in ihm in angemessener Harmonie erscheinen.

Wenn wir nun noch weiter fragen wollen, wie denn neben den Freunden auch die Feinde Jesu sein Wort, daß er der „Sohn Gottes“ sei, aufgefaßt haben, so liegt im ganzen Verfahren derselben das deutliche Zeugniß vor, daß sie ihn hier gerade in demselben Sinne, wie seine Freunde verstanden haben. Sie hätten ihm seine Behauptung, er sei der Sohn Gottes, offenbar nicht im Mindesten zur Last legen können, wenn sie geglaubt hätten, er verstehe das Wort „Sohn Gottes“ in dem Sinne, wie der Tugendhafte immerhin ein Kind Gottes genannt werden kann. Allein wir sehen ihn von seinen Feinden einzig und allein wegen dieses Ausdruckes direct als Gotteslästerer angeklagt. Wiederholt versuchen sie deßhalb, den Haß des Volkes gegen ihn zu wenden. Sie sind überzeugt, daß der fanatische Pöbel sich zu einem Wuthanfalle hinreißen lassen wird, wenn es überhaupt nur gelingt, ihn zur öffentlichen Wiederholung dieses Ausdruckes zu veranlassen. Man versucht es sogar einmal, ein Volksgericht nach alter Judenart bei dieser Gelegenheit an ihm auszuführen, indem man die Steinigung beginnt, wozu das Gesetz den Gotteslästerer verurtheilt. Als es nicht gelingen will, ihn durch einen solchen Wuthanfall des fanatischen Pöbels aus dem Wege zu räumen, wird die förmliche Gerichtsverhandlung auf den Tod wegen Gotteslästerung gegen ihn eingeleitet, einzig auf Grund seines Ausspruches: er sei der Sohn Gottes. Die Pharisäer sehen ihr Gewissen vollständig beschwichtigt, als es bei der Mangelhaftigkeit der Zeugnisse über das Vorkommen dieser Selbstbezeichnung Jesu dem verruchten Kaiphas gelingt, den Verklagten zur öffentlichen Wiederholung dieses Wortes vor Gericht zu bringen. „Er hatte Gott gelästert und den Tod verdient!“ heißt es nun, und jetzt sind ihnen alle Mittel gleich. Da sie ihn vor ihrem Nationalgesetz als Gotteslästerer des Todes schuldig finden, so liegt ihnen wenig daran, mit welchen Mitteln sie seine Hinrichtung nun beim heidnischen Landpfleger durchsetzen. Da dieser die jüdische Gotteslästerung nicht verurtheilen wird, so verleumden sie ihn wegen Empörung gegen die Römer, obwohl sie selbst jeden Augenblick zu solcher Empörung gegen das verhaßte Joch der Fremden geneigt waren.

Aus Allem diesem geht klar hervor, daß die Feinde des Herrn dessen Behauptung: er sei der Sohn Gottes, in ihrem ganzen Zusammenhange nur in demjenigen Sinne nehmen konnten, wie wir sie heute noch auffassen. Sie verstehen ihn gerade so, wie ihn seine Freunde verstanden haben, und beide richten consequent nach diesem Verständniß ihr

Benehmen gegen ihn ein. Die Feinde verfolgen und kreuzigen ihn, während sie wissen, daß seine Freunde ihn förmlich anbeten, und daß er selbst diese göttliche Ehre nicht abgewiesen hat.

Das Alter des Glaubens an die Gottheit Jesu, die Thatsache, daß derselbe die förmliche Grundlage des Urchristenthums bildet, ist hiermit durch die Bibel allein unzweifelhaft sicher. Wir brauchen daher keine weitern geschichtlichen Zeugnisse in diesem Punkte aufzuführen. Ließe es sich ja umständlich nachweisen, daß eigentlich die ganze Verfolgung, der die ersten Christen ausgesetzt waren, gerade nur gegen diesen Glaubenspunkt gerichtet war. Niemand unter den Heiden hätte je daran gedacht, die Christen bloß deßwegen zu verfolgen, weil sie reinere Ideen von der Gottheit, von der menschlichen Seele und von der sittlichen Ordnung im Namen eines erschienenen Propheten verbreiteten. Hatten ja solche Ideen unter den gebildeten Griechen und Römern von jeher Anerkennung und Ehre gefunden. Wie hoch verehrten diese wegen solcher Ideen den Plato, und wie ehrte selbst das verworfene Zeitalter des Nero den durch ähnliche Ideen ehrwürdigen Seneca? Und stehen nicht unter den Verfolgern selbst die beiden Philosophen auf dem Kaiserthron, Trajan und Marcus Aurelius, die ähnlich wie die Christen in Bezug auf Gott, Gewissen und Moral dachten? Aber die förmliche göttliche Anbetung des Gekreuzigten erschien „den Juden als ein Aergerniß, den Heiden als eine Thorheit", und vereinigte Beide in Haß und Verfolgung.

Ueberhaupt ist das gewaltige Gewicht nicht unbeachtet zu lassen, welches der Glaube an die Gottheit Jesu durch die begeisterte Liebe und Verehrung aller seiner ächten Anhänger im Laufe der geschichtlichen Wirkung des Christenthums unverkennbar äußert. Kein Gegner kann es bestreiten, daß der begeisterte Christenglaube größere Umgestaltungen in den menschlichen Verhältnissen bewirkt hat, als alle andern Erscheinungen in der Geschichte, und daß diese Umgestaltungen einestheils von den edelsten Tugendopfern, anderntheils vom reichsten Segen unter den Menschen begleitet waren. Was immer Werthvolles von christlicher Ueberzeugung, Anstrengung, Selbstüberwindung, Opferwilligkeit, Liebe und sonstiger Tugend im Laufe der vielen Jahrhunderte auf Erden sich gezeigt hat, das hat Alles seine Wurzel durchaus in der Thatsache dieses Glaubens an Christus als Sohn Gottes. Die Kraft der Martyrer, die zu Millionen ihr Blut vergossen haben, die Kühnheit und Ausdauer der Glaubensboten, die Alles verließen und Alles duldeten,

um elende Völker zu heben und glücklich zu machen; der Eifer und die Sorgfalt weiser Seelenhirten, die, für wahres Volkswohl begeistert, die Ketten der Sklaverei gebrochen und die Gewalt der Tyrannen gebändigt haben; die glänzenden Waffenthaten glaubenswarmer Kämpfer, die sich der rohen Gewalt zum Schutze ächter Humanität und Freiheit entgegen stellten; die Schöpfungen gottbegeisterter Künstler und Gelehrten, die tausendfältige Wirksamkeit christlicher Nächstenliebe, der heilige Friede ächter Weltverachtung und Selbstverläugnung, die Cultur und Blüthe der abendländischen Welt, alles dieses und noch tausend andere sittlich schöne Erscheinungen beruhen durchaus auf der Anbetung und Liebe des menschgewordenen Gottessohnes.

Sehen wir also die Geschichte der menschlichen Cultur an, so erscheint uns dieser Glaube in den geschichtlichen Wirkungen des Christenthums als das erfolgreichste Mittel, welches unter der Leitung der Vorsehung jemals für die Hebung des Menschengeschlechtes thätig gewesen ist und täglich noch fortwirkt. Alles wahrhaft Große, was die göttliche Vorsehung zum Heile der Menschheit eintreten ließ, knüpft sich geschichtlich an diesen Glauben an. In allen Ländern, wo dieser Glaube noch gar nicht, oder nicht ganz seine Wirkung entfaltet hat, erscheinen uns dem entsprechend Uebelstände, die in den christlichen Ländern nicht gefunden werden. Ueberall, wo dieser Glaube noch gar nicht waltet, begegnen uns entweder Wilde oder Sklaven, und im Bunde mit dem Elende dieser allgemeinen Erniedrigung stellen sich die übrigen, auch unter uns vorhandenen, menschlichen Laster erst in ihrer ganzen Größe und Schrecklichkeit ein. Neben den Sklaven erscheinen dort die Frauen und die Kinder auch in den Familien der herrschenden Klasse selbst in tiefer Erniedrigung und unter schmachvoller Behandlung. Wenige nur freuen sich dort eines trägen und lasterhaften Lebensgenusses, der auf der Noth und Entwürdigung vieler Tausenden beruht. Auch in jenen Ländern, die den christlichen Namen führen, läßt sich das vorhandene wahre Elend durchgehends im Zusammenhange erkennen mit dem Abfall von der Anbetung Jesu Christi, die allein einen hinreichenden und allgemeinen Schutz gegen das verderbliche Walten menschlicher Leidenschaften bietet, wo sie, wahr und ächt, allgemein festgehalten wird. Diese Thatsachen haben wir mit dem Gedanken in Verbindung zu bringen, daß die Vorsehung unmöglich diese besten Früchte ihres erziehenden Waltens unter den Menschen nur aus der schmachvollsten Lüge und Verirrung hervorgezogen haben kann. Dieser Glaube, der die Völker sittlich

veredelt und zu Gott führt, muß auch von Gott gekommen sein. Er kann nicht vom Gegentheile Gottes, von Lüge und Sünde herkommen.

Einen eigenthümlichen Gedanken haben wir an diese Bemerkung anzuknüpfen. Ihn macht der Umstand interessant, daß er von jenem Manne herrührt, den man, vielleicht nicht mit Unrecht, als die merkwürdigste Erscheinung menschlicher Größe ansehen kann, von Napoleon I. In den letzten Jahren seines Lebens dachte dieses unter den Schlägen des Schicksals schwer gedemüthigte Genie in seiner unfreiwilligen Entfernung vom eiteln Treiben der Menschen öfter an die Wahrheiten der Ewigkeit. Die wenigen Spuren, die von seinen deßfallsigen Aeußerungen bekannt geworden sind, erinnern auch hier an seine ungewöhnlichen Geistesfähigkeiten, die doch diesem Stolzen nicht zu groß erschienen, um sich vor dem historischen Christus zu beugen und dessen Gottheit in der Menschheit gläubig anzuerkennen. Zwei Gedanken des außerordentlichen Mannes sind in dieser Rücksicht bemerkenswerth. Einmal weist er darauf hin, daß die Thatsache nur ein einziges Mal auf Erden vorgekommen sei, „daß ein Mensch sich für Gott erklärt habe." Wohl hätten die heidnischen Tyrannen sich für „Götter" erklären und als solche anbeten lassen, aber dieses habe offenbar anders keinen Sinn gehabt, als daß sie in ihrer wahnsinnigen Eitelkeit Ehrenbezeugungen verlangt hätten, wie sie im Cultus der Götzen vorkamen, an deren Dasein und Macht weder sie selbst, noch Andere glaubten. Die Thatsache dagegen: daß ein edelgesinnter und geistreicher Mensch die Behauptung ausspreche: er sei Gott durchaus im Sinne des eigentlichen und einzigen Herrn des Himmels und der Erde, und zwar mit dem Erfolge, daß von da ab durch die kommenden Jahrtausende alle gebildeten Völker und Millionen von edlen und geistreichen Männern diesen gekreuzigten Menschen als den einzigen Gott des Himmels und der Erde anbeteten, diese Thatsache komme einzig und allein bei Jesus Christus vor. Es müßte kein Gott im Himmel sein, wenn diese Behauptung unwahr wäre. Gott habe dem frevelhaften Munde eines Betrügers die Sprache nicht lassen dürfen in dem Augenblicke, wo er solch' eine Behauptung über seine Lippen zu bringen versucht hätte. Gott habe aufgehört, Gott zu sein, wenn er solch' einen Alles überragenden Frevel eines Betrügers hätte zulassen können. „So wahr ein Gott ist, so wahr muß Christus Gott sein." Das ist der eine merkwürdige Gedanke, den Napoleon in abgerissenen Ausdrücken nach seiner Art durchführt. Eine zweite Bemerkung von ihm geht dahin, „daß nie ein vernünftiger Mensch sein

eigenes Selbstbewußtsein ändern könne." Christus habe aber offenbar mit vollster Geistesklarheit und innigster Ueberzeugung sich selbst für Gott gehalten und erklärt. Dem geistvollsten und einflußreichsten Menschen, der je auf Erden erschienen sei, könne eine so unmögliche Selbsttäuschung nie begegnet sein. Wenn er nichts als ein Mensch gewesen wäre, so hätte er nie das Bewußtsein in sich haben können, daß er mehr als ein Mensch sei. „So gut ich überzeugt bin", sagt Napoleon, „daß ich selbst nichts als ein Mensch bin, so gut bin ich daher überzeugt, daß Christus etwas Anderes war als ein bloßer Mensch."

Ohne den Werth dieser Gedanken, ihres berühmten Urhebers wegen, zu überschätzen, werden wir doch zugeben müssen, daß in ihnen brauchbare Wahrheiten ausgesprochen sind. Die Thatsache, daß Christus sich für Gott erklärt, daß die edelsten unter den Menschen diesem Ausspruche sich anbetend unterwarfen, daß Gott diese Erscheinung nicht nur zugelassen, sondern durch so viele Jahrhunderte mit seinem reichsten Segen zum geistigen Wohle der Welt begleitet und bestätigt hat, ist unbedingt die größte Erscheinung in der Geschichte der Cultur der Menschheit.

## §. 94.

## Verständigung über unsere Stellung den Gegnern gegenüber.

Berechtigung des Gegners, so lange er die Offenbarung für unmöglich hält. — Kein historischer, sondern philosophischer Streit. — Bevorzugung der innern Gründe vor den äußern. — Fruchtlose Widerlegungsmühe. — Nothwendigkeit eines vorhergehenden Einblickes in den Zusammenhang der Wunder Jesu.

Erst nach diesen vorläufigen Erörterungen können wir nun zu der Aufgabe übergehen, denjenigen Gegnern Rede zu stehen, welche die geschichtlichen Nachrichten über das Leben Jesu zum Gegenstande ihres Angriffes machen. Bei dieser Gelegenheit haben wir vorerst genau auf den Standpunkt aufmerksam zu machen, den diese historische Kritik bei ihren Angriffen auf die im Christenthum überlieferten geschichtlichen Nachrichten vom Leben Jesu einzuhalten logisch verpflichtet ist, damit nicht unberechtigterweise Fragen, die bereits früher abgemacht sind, störend in die Ordnung der Untersuchung hinüberspielen.

So lange ein Gegner unseres Glaubens von vornherein bei der Ansicht beharrt, daß eine übernatürliche Gottesoffenbarung überhaupt,

oder insbesondere die Menschwerdung Gottes durchaus unmöglich sei, so lange wird er keinem geschichtlichen Beweise die mindeste Bedeutung zumessen. Was einmal unmöglich ist, kann ja nie geschehen sein. Werden daher zum Beweise dafür, daß es dennoch geschehen sei, was immer für geschichtliche Zeugnisse vorgebracht, so muß natürlich immer in diesen Zeugnissen irgend ein Irrthum liegen, wenn man auch vor der Hand nicht im Stande ist, diesen Irrthum schlagend nachzuweisen. So lange der Gegner die Ueberzeugung der Unmöglichkeit in sich trägt, ist er daher berechtigt, zu jeder nicht geradezu unvernünftigen Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, um das Entstehen der vorhandenen falschen Geschichtszeugnisse zu erklären. Wir erinnern daher auf diesem Punkte der Untersuchung noch einmal daran, daß wir aus diesem Grunde früher sowohl die Möglichkeit göttlicher Offenbarung überhaupt, als auch die Möglichkeit und Angemessenheit der Menschwerdung des Sohnes Gottes nachgewiesen haben. Hiermit hört bei wissenschaftlich geführtem Streite die Berechtigung des Gegners auf, den geschichtlichen Zeugnissen ein unbegrenztes Mißtrauen entgegen zu stellen. Er kann nun unsere Annahme der Thatsache nur dann unvernünftig nennen, wenn er direct unsere geschichtlichen Gründe durch vollgültige Gegengründe streng widerlegt.

Keineswegs aber sind wir genöthigt ihm zu beweisen, daß schon die natürliche Geschichtserkenntniß allein jeden denkenden Menschen vollständig zum Glauben an die Gottheit Jesu Christi zwinge. Wir kennen unsererseits für diesen persönlichen Glauben andere Ursachen als den bloß wissenschaftlichen Zwang der Geschichte. Nur das könnte von uns verlangt werden, daß unser Glaube mit einer wissenschaftlichen Behandlung der Geschichte nicht im Widerspruche gefunden wird. Die wahren Ursachen unseres Glaubens an das Christenthum wurden bereits oben (§. 10 und §. 11) besprochen. Will man vor dem Ungläubigen das Christenthum rechtfertigen, so paßt dafür die mitunter angewandte Methode nicht, zuerst auf bloße Gründe der Geschichte hin die factische Wahrheit der Wunder und der Auferstehung und also der Menschwerdung Gottes als sofort feststehend zu behaupten, dann hieran den von Christus ertheilten Lehrauftrag der Kirche zu knüpfen, und weiterhin Alles durch Autorität dieser Kirche zu stützen. — Wenn man bemerkt, die Evangelien seien ja ebenso gute Geschichtsquellen als Cäsars Commentarien, so vergißt man, daß Cäsar keine Wunder berichtet und nur für ganz natürliche Dinge Glauben in Anspruch nimmt.

Nach diesen Bemerkungen über die Stellung des geschichtlichen Beweises sind all' jene Versuche zu beurtheilen, welche in der neueren Zeit als kritische Angriffe auf die Geschichte Jesu Christi von David Strauß, Renan und ähnlichen Schriftstellern versucht worden sind. Dieselben brachten alle, theilweise stillschweigend oder gar unbewußt, zu der historischen Kritik die Voraussetzung mit, daß die Annahme der Menschwerdung des Sohnes Gottes oder überhaupt auch eine übernatürliche Gottesoffenbarung etwas philosophisch Verwerfliches sei. Sie schrieben vom Standpunkte des Pantheismus und Atheismus aus, den sie uns stillschweigend als den richtigen Boden unterschieben. Natürlich wäre an keine Gottesoffenbarung zu denken, wenn es überhaupt keinen persönlichen Gott gäbe. Solch' ein Schriftsteller nimmt daher das Recht in Anspruch, Alles, was in den Evangelien zu seinem philosophischen Standpunkte nicht paßt, mit jedem brauchbaren Mittel zu entfernen, und überhaupt das vorliegende historische Material mit ganz beliebigen völlig unbewiesenen Annahmen von Fälschung, von Einschiebungen, von späterm Ursprung, von absichtlichem Anpassen der Erzählung auf die jüdische Messiasidee, ja wie Renan es sogar macht, mit Annahme zeitweiligen Irrsinnes Christi sich zurecht zu machen. In dieser Gesinnung hielten sie sich also für berufen, die von vorneherein als werthlos verworfenen Geschichtszeugnisse durch gut überlegte Hypothesen über ihre mögliche Entstehung der dadurch in ihrer Unabhängigkeit genirten Welt möglichst plausibel aus dem Wege zu räumen.

Man irrt sich sehr, wenn man sich dieß Verfahren für ein rein historisches bieten läßt. Es hat seinen Hauptgrund unmittelbar nur in Verirrungen der Philosophie, und diese künstliche, der Neigung dienstbare Geschichtszubereitung soll hier nur helfen, um Möglichkeiten an die Hand zu geben, wie man die mißliebigen Urkunden und den Glauben an sie entkräften könne.

Daher rührt auch überhaupt die wohl zu beachtende und von den Freunden des Glaubens mitunter übersehene Eigenthümlichkeit aller modernen Bibelkritik unter den Gegnern unseres Glaubens, daß sie nämlich bei Weitem das Hauptgewicht überall auf sogenannte innere Gründe legen und äußern historischen Gründen bei ihrer Kritik beinahe jeden Einfluß verwehren. Nach dieser Verfahrungsart wird der tiefste Widerwille gegen das Christenthum an die Kritik der Bibel von vorneherein mitgebracht und nun werden Bibel und Christenthum weiterhin vollständig mit einander confundirt. Natürlich darf ein

solches Verfahren auf willkommene und ungeprüfte Aufnahme bei solchen Lesern rechnen, deren stiller Wunsch es ist, vom lästigen Christenthum loszukommen.

Wenn daher die Vertheidiger des Glaubens auf die endlose Mühe eingehen wollen: alle Zweifel, alle Voraussetzungen und alle willkürlichen Annahmen geschichtlich zu widerlegen, wie sie in der mannigfaltigsten Art von einer solchen Kritik vorgebracht werden, so ist damit dennoch nichts zu erreichen. Der oft widerlegte Gegner kann nicht nur immer wieder neue Punkte heraussuchen, um unsere Geschichtsurkunden in Zweifel zu ziehen, sondern er ist sogar berechtigt, wenn alles Mögliche widerlegt wäre, wenn keine Hypothese die Entstehung des Christenthums erklären könnte, einfach zu sagen: obwohl ich das Entstehen dieser Lüge nicht erklären kann, so bleibt es doch immer eine Lüge, weil es ja an sich schon etwas Unmögliches ist. Besser, als die angestrengte Widerlegung aller beliebigen Verdächtigungen und Hypothesen dieser Art von Gegner, dient es der Sache des Glaubens, wenn wir nach vorherigem Verständniß der innern Bedeutung der Menschwerdung weiterhin einen möglichst klaren Blick in den Zusammenhang der Thatsachen im Leben Jesu uns zu verschaffen suchen und insbesondere jene Thatsachen recht in ihrem Zusammenhange begreifen, die für uns das Wichtigste und für den Gegner das Anstößigste im Leben Jesu sind, nämlich die Wunder Jesu.

---

# Sechszehntes Kapitel.

## Die Wunder Jesu.

### §. 95.

### Wichtigkeit der Wunder und Widerlegung der Einsprüche gegen ihre Möglichkeit.

Wichtigkeit der Wunder. — Der Rationalismus will der Besprechung der Wunder ausweichen. — Angriffe auf die Möglichkeit der Wunder. — Die Behauptung physischer Unmöglichkeit, — moralischer Unmöglichkeit. — Die Wunder dürfen nicht vom Christenthum abgerissen behandelt werden. — Apollonius von Tyana. — Die Wunder als Samenkorn des Christenthums. — Sie bilden nicht den eigent-

lichen Grund für das heutige Dasein des Glaubens beim Einzelnen. — Fortsetzung der Wunder bei der Verbreitung des Christenthums. — Uns wird versagt, was den ersten Christen gegeben war, während ihnen versagt war, was uns gegeben ist. — Warum sind keine permanenten Wunder im Christenthum? — Warum fordern die Pharisäer vom gekreuzigten Heilande vergebens ein Wunder? — Die örtlich den Wundern Fernstehenden. — Wunder, sagt man, würden in die Naturanschauung Verwirrung bringen und so unsere Pflichterfüllung stören.

Der Evangelist Johannes sagt in den Eingangsworten seines Zeugnisses vom Leben Jesu: „Und wir haben gesehen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie die des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ Mit diesen Worten deutet er vor Allem auf die Wunder des Herrn hin, über die er uns sein Zeugniß als Augenzeuge abzulegen im Begriffe steht. In ihnen zeigt sich nach des Johannes Erklärung eine solche Herrlichkeit und Macht, wie sie nur allein dem Eingebornen vom Vater zukommt, so daß die Menschen in diesen Wundern den Sohn Gottes erkannt haben. Christus selbst legt überall auf seine Wunder das bedeutendste Gewicht für die Anerkennung seiner göttlichen Autorität. Ganz naturgemäß wird jeder denkende Mensch von selbst übernatürliche Zeichen als Beglaubigung für denjenigen fordern, bei dem wir übernatürliche Autorität anerkennen sollen. Selbst diejenigen Gegner, welche die Behauptung aufstellen: Wunder seien etwas an sich Unmögliches, würden dennoch, instinctartig, nur Wunder als Beweis fordern, wenn gegenwärtig Jemand unter uns erschiene, der sich als außerordentlicher Gesandter Gottes geltend machen sollte. Es wird daher von der größten Wichtigkeit für uns sein, über die Wunder Jesu gründlich in's Klare zu kommen. Wir besprechen daher der Reihe nach Alles, was uns hier Beachtenswerthes von Seiten der Gegner in den Weg tritt, während wir zugleich unsererseits die Stellung und den Zusammenhang der Wunder in der Gesammterscheinung des Christenthums deutlich zu machen suchen.

Die erste Art von Gegnern, über die wir zu reden haben, besteht aus solchen, welche auf eine Untersuchung und Besprechung der Wunder sich gar nicht einlassen wollen, indem sie sich den Anschein geben, daß sie nur im Interesse des Christenthums selbst diese Besprechung vermeiden. Wenn wir die schöne Lehre Christi annehmen und beobachten, sagen sie, so sind wir vollständige und gehörige Christen. Es kommt alsdann wenig darauf an, was wir von der Person des Stifters dieser Lehre denken. Mag daher der Eine ihn in seiner Begeisterung für ein göttliches Wesen halten, während der Andere ihn nur für

den edelsten unter den Menschen ansieht. Wenn nur beide seine schöne Sittenlehre gehörig beachten, so sind sie beide Christen von gleichem Werthe. Diese Lehre aber besteht vor Allem in dem schönen Gedanken Jesu von der allgemeinen Nächstenliebe, der sich auf seine geläuterte Idee von der Gottheit gründet: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, sollen ihn anbeten im Geiste und in Wahrheit. Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten wie dich selbst. Ein Trunk kalten Wassers aus Liebe gereicht, ist vor deinem ewigen Richter ewigen Lohnes werth. Du sollst alle Menschen als deine Brüder lieben. Was du nicht willst, daß es dir geschehe, das sollst du auch keinem Andern thun." In diesen und ähnlichen Sprüchen besteht nach der Ansicht dieser Gegner das ganze Christenthum. Diese Sprüche beachten, heiße ein Christ sein und zu ihrer Beachtung sei weder der Glaube an die Gottheit Jesu, noch eine Untersuchung über die Wahrheit seiner Wunder nöthig. Wolle man aber diesen Glauben an die Gottheit Jesu allgemein verlangen und jene Untersuchung durchsetzen, so müsse dieß Verfahren nur ein Gegenstand des Streites und Zwiespaltes unter den Menschen werden, und es werde also die edlern Ansichten von der geistigen Anbetung Gottes und von der allgemeinen Menschenliebe nur trüben und stören. Besser sei es daher, diese Dinge nicht zu berühren und jedem darin die Freiheit seiner Ansichten zu lassen. Dasselbe soll dann weiterhin von all' jenen christlichen Dogmen gelten, denen die in Rede stehende Ansicht keinen unmittelbaren Einfluß auf Beförderung der Humanität zuschreibt.

In dieser Gestalt erscheint ungefähr das Christenthum des modernen Rationalismus, wie er seit Lessings Zeiten und zum Theil durch seinen Einfluß in Aufnahme gekommen ist. In dieser Ansicht liegt ein totales Verkennen alles dessen zu Grunde, wodurch für uns eine übernatürliche Offenbarung nothwendig wird. Wenn die bloße Kenntniß der schönen Sätze Christi von der Nächstenliebe uns armen Menschen helfen könnte, dann wäre lange überall geholfen; denn Niemand findet sich unter uns, dem diese Sätze unbekannt wären. Aber vom Wissen bis zum Beobachten ist ein weiter Abstand.

Wir haben bereits bei früherem Anlasse ausgeführt, daß eine allgemeine Liebe gegen alle unsere Mitmenschen uns nicht von Natur aus möglich ist. Wir können durchaus nicht Alle lieben, da sie uns nicht Alle gefallen können und wir von Natur aus das nur zu lieben im Stande sind, was uns einmal gefällt. Wer daher von einer allgemeinen Menschenliebe spricht, ohne sich an das Christenthum zu halten, von dem

dürfen wir behaupten, daß er sicherlich noch nie den Versuch gemacht hat, das wirklich auszuführen, was er lehrt, sonst hätte er bald gefunden, wie unmöglich diese Ausführung ist. Nur die übertragene Liebe, wie wir sie ganz speciell nur im Christenthum kennen und besitzen, läßt sich auf alle Menschen ausdehnen. Sie hat zu ihrer Voraussetzung das Dasein übernatürlicher lebendiger Liebe gegen die Person Jesu Christi und umfaßt alsdann alle diejenigen als ihren mittelbaren Gegenstand, die Jesus Christus für seine Brüder erklärt hat. Diese lebendige Liebe zu Jesus Christus ist selbst aber nur Frucht der im Christenthum liegenden göttlichen Gnadenwirkung und mithin überall unmöglich, wo diese Gnade fehlt. Wer Christus den Herrn nur als den „Weisen von Nazareth" verehrt, wie dieses bei den Vertretern der eben besprochenen rationalistischen Ansicht der Fall ist, der mag sich immerhin für den längst verstorbenen Stifter des Christenthums interessiren, von einer lebendigen Liebe gegen ihn ist keine Rede. Jesus gehört alsdann nur unter die Todten, denen Verehrung gebührt, nicht wie bei den gläubigen Christen unter die Lebendigen, die man allein lieben kann. Diese ganze rationalistische Humanität reicht freilich für manche glückliche Verhältnisse ziemlich weit; allein sie hat nirgendwo die Kraft, die Leidenschaften der Menschen im Zaume zu halten und wahrhaft zu überwinden, nirgendwo die Stärke, den Menschen auch zu solchen Opfern zu bringen, die seiner Selbstsucht wesentlich wehe thun und keinen irdischen Lohn verheißen. Sie ist nur ein Wissen und Sprechen von christlicher Liebe, wird aber nie ein wahres Ueben derselben bewirken können.

Vor Allem aber ist in dieser Ansicht vergessen, daß die Menschheit einer göttlichen Erklärung über die Vergebung der Sünden bedarf, und daß sie demgemäß nur aus ihrem selbstverschuldeten Abfalle von Gott gerettet werden kann, wenn sie einen Erlöser im Sinne des Christenthums findet.

Uebrigens ist es durchaus unbegreiflich, wie die betreffende Ansicht ihre Verehrung für Jesus Christus und seine schöne Lehre geltend machen will, ohne seine Wunder anzuerkennen. Dieses sind nämlich Dinge, die man durchaus nicht auf sich beruhen lassen kann, da ja Jesus selbst auf's Entschiedenste diese Wunder als Zeichen seiner göttlichen Würde geltend macht. Hat er hierin Unrecht oder darf man hier auch nur an seinem Rechte zweifeln, so muß selbstredend jede Verehrung für ihn wegfallen, während man ihn dann consequent nur für einen Betrogenen

oder einen Betrüger, oder für beides zugleich halten muß. Die angeblich hochverehrte schöne Lehre rührt alsdann von einem schwachen oder verkehrten Geiste her. Die Wunder nicht besprechen wollen, heißt also nur absichtlich eine Frage bei Seite schieben, der man consequenterweise nicht aus dem Wege gehen darf.

In dieser Ansicht liegt ferner eine unglaubliche Gleichgültigkeit gegenüber dem allerhöchsten Interesse der Menschheit. Ist das wahr, was der christliche Glaube von der Person Jesu behauptet, so kann die freudenvolle Dankbarkeit gegenüber der unbegreiflichen Wohlthat göttlicher Liebe keinen Augenblick in ihrem Ausdrucke verstummen. Ist Gott Mensch geworden und hat er unter uns gewohnt, so ist diese Thatsache so unermeßlich groß, daß alles Andere neben ihr verschwindet, was den Menschen im Laufe der Geschichte interessiren könnte. — Und nun meint der Anhänger jenes Rationalismus ganz nüchtern, daß diese Frage für sein Nachdenken gleichgültig sei, daß er mit dem Gläubigen geistig Hand in Hand gehen könne, ohne hier dessen Glauben zu theilen, während er diesen Glauben alsdann jedenfalls nur stillschweigend verachten muß.

Es wird überflüssig sein, daß wir, nach unsern frühern Erörterungen über die Bedeutung der Menschwerdung des Sohnes Gottes, dieser Form des Rationalismus hier weiter entgegen treten.

Wichtiger als diese Art von Gegnern sind natürlich diejenigen, welche die Wunder Jesu unmittelbar angreifen. Dieses wird in verschiedener Weise versucht und zwar zuerst, indem man die Möglichkeit der Wunder überhaupt in Abrede stellt. Man kann dieses versuchen, indem man Wunder entweder für physisch oder für moralisch unmöglich erklärt. Die Behauptung physischer Unmöglichkeit der Wunder ist auf den ersten Blick schon als etwas Unausführbares anzusehen. Man müßte dann nämlich die Allmacht Gottes läugnen, wenn es für Gott physisch unmöglich sein sollte, ein Wunder zu thun. Wo dieser Angriff für einen Augenblick ausführbar erscheint, da nimmt er folgende Gestalt an. Man sagt: ein Wunder ist ein Widerspruch gegen die constante Ordnung der Natur, da diese ihre ewigen und ununterbrochenen Gesetze hat. Wollte man annehmen, Gott thue ein Wunder, so müßten ja dadurch diese Gesetze gebrochen werden, während sie doch eine unabänderliche Ordnung bilden.

Bei dieser Gelegenheit haben wir zur Widerlegung nur die richtige Definition des Wunders hinzustellen. Ein Wunder ist nicht als ein Stören der Gesetze der Natur zu betrachten, es ist vielmehr ein neuer,

unmittelbarer Schöpferact Gottes. Daher hat dasselbe mit den bisherigen Gesetzen der Natur nichts zu thun, es steht neben denselben und über ihnen und tritt nicht gegen sie auf. Was sind nämlich Gesetze der Natur? Es sind Anordnungen, die Gott der Herr im Beginn der Schöpfung für alle Zeiten getroffen hat und an die im gewöhnlichen Gange Alles gebunden bleibt, was er beim damaligen Schöpfungsacte in's Dasein rief. Offenbar binden aber diese Anordnungen den Schöpfer selbst nicht, und sie können den Herrn nicht daran hindern, auch späterhin mit seiner Schöpfermacht unmittelbar in den Gang der geschaffenen Dinge einzugreifen, wenn ihm dieß aus irgend einem Grunde beliebt. Aber ebenso wenig wird ein solches Eingreifen als eine Störung des ruhig daneben fortgehenden Ganges der Natur betrachtet werden können. Allerdings wird der Herr keine neuen Schöpferacte vornehmen, so lange es sich nur um den gewöhnlichen Gang der Natur handelt. Außerordentliche Anlässe dagegen, wie dieses die Rettung des gefallenen Menschengeschlechtes ist, sind aber auch außerordentlicher göttlicher Maßregel bedürftig. Daher erscheinen die Wunder als angemessene Begleitung der übernatürlichen Offenbarung und der Erlösung.

Zwischen dem Gange der Natur und dem Wunder findet sich daher durchaus kein Widerspruch. Der Gang der Natur beruht auf Acten göttlicher Allmacht, die im Augenblicke der Schöpfung vor sich gegangen sind. Das Wunder ist ein Act derselben Allmacht für kleinere Kreise im Laufe der Zeiten, als vorübergehende Erscheinung neben die Wirkungen Gottes in der Natur gestellt. Beide Erscheinungen gehen parallel neben einander, ohne sich zu widersprechen. Was der Allmächtige im regelmäßigen Gange durch die Kräfte der Natur vermittelst seiner Vorsehung bewirkt, das kann er im Wunder ebenso wohl durch seinen unmittelbaren Willen eintreten lassen, ohne sich dabei der Naturkräfte zu bedienen. Daher erscheint die Kraft, die im Wunder wirkt, auch nicht durch die Gesetze der Zeit gebunden, wie die gewöhnlichen Kräfte der Natur. Wer daher das Wunder für physisch unmöglich erklären will, kann dieses nur, weil er sich vom Wunder selbst einen unrichtigen Begriff macht, oder weil er die Gesetze der Natur, fehlerhafterweise, als etwas Absolutes und über Gott selbst Stehendes ansieht.

Natürlich wird der Atheist und der Materialist das Wunder für unmöglich erklären, weil Beiden der Grund dafür fehlt, nämlich die

Anerkennung der freien Willensmacht der Gottheit in der Weltregierung. Auf diesem Punkte haben wir indessen nicht erst gegen Atheismus und Materialismus zu streiten, da wir beide früher ausführlich widerlegt haben. Wir haben das Recht, hier unsere Gegner nur auf dem Standpunkte des Glaubens an einen persönlichen Gott zu erwarten, den ja auch jener oben berührte Rationalismus anerkennt.

Größere Wichtigkeit hat der Versuch, das Wunder als etwas moralisch Unmögliches darzustellen. Dieser Angriff wird in verschiedener Weise angelegt, läuft aber immer darauf hinaus, nachzuweisen, daß Gott ungerecht sein würde, wenn er in der Welt jemals Wunder gethan hätte. Die wichtigste Form dieses Versuches ist folgende.

Man sagt: Wunder sind vor Gott moralisch unmöglich, da in ihnen eine Ungerechtigkeit gegen all' diejenigen eintreten würde, welche nicht durch eigene Anschauung diese Thatsache mit voller Ueberzeugung erkennen könnten. Das Christenthum fordert z. B., daß wir gegenwärtig nach achtzehnhundert Jahren die Thatsache aller Wunder Jesu mit derselben Ueberzeugung als wahr anerkennen sollen, wie diejenigen, die dabei als Augenzeugen zugegen waren. Diese Forderung ist aber offenbar ungerecht. Wer weiß, sagt man, was inzwischen mit allen Berichten über die Thaten Jesu vorgegangen sein mag, ehe dieselben über die Jahrhunderte hinüber bis in unsere Hand gelangt sind. Dasselbe Verhältniß, behauptet der Gegner, würde aber nothwendigerweise bei jeder Art von historischem Wunder stattfinden müssen. Immer würden ja die Augenzeugen im wesentlichen Vortheil sein, während man ungerechterweise die Nachkommen zu demselben Glauben verpflichte. Wenigstens müsse dieses da gelten, wo die alten Wunder nicht fortwährend durch neue Wunder vor den Augen jeder kommenden Generation ihre Wiederbestätigung fänden (Lessing).

In einer ähnlichen Art, wie die Entfernung der Zeit die Forderung des Glaubens an geschehene Wunder ungerecht werden lasse, sei dieses auch mit der Entfernung im Raume der Fall. Wenige nur hätten damals in Judäa die Wunder Jesu mit eigenen Augen zu sehen Gelegenheit gehabt, während man von der ganzen Menschheit den Glauben daran verlange.

Drittens, sagt man, sei auch der Zusammenhang zwischen dem Wunder und denjenigen Wahrheiten, die man auf das Wunder hin glauben solle, ein fremdartiger und auch hierdurch werde die Forderung des Glaubens eine Ungerechtigkeit. So sei z. B. die Auferstehung

Christi, wenn sie wirklich als Thatsache anerkannt würde, offenbar nur eine historische Wahrheit; der Glaube an die Gottheit Christi aber, der auf dieses Factum hin gefordert wird, sei doch eine metaphysische Wahrheit. Zwischen diesen beiden Behauptungen bestehe also keine unmittelbare Verbindung. Es werde daher selbst dem Augenzeugen, auf Grund der Wunder hin, in der That mehr abgefordert, als man gerechterweise jemals von ihm verlangen könne; um wie viel mehr erscheine daher eine so weit gehende Anforderung an die späten Nachkommen ungerecht.

Indem wir auf die Widerlegung dieser Behauptung eingehen, daß Wunder zu wirken für Gott etwas Ungerechtes, mithin etwas Unmögliches wäre, müssen wir zuerst für diese Besprechung den richtigen Standpunkt geltend machen. In dieser Behauptung, sowie überhaupt in ihrem Kampfe gegen die Wunder, pflegen die Gegner unseres Glaubens die Wunder selbst, ganz aus ihrem Zusammenhange gerissen, zu betrachten. Es wird so davon geredet, als ob es sich um Erzählungen handelte, die zufällig in irgend einem alten Buche aufgefunden worden wären, während dieses Buch seit achtzehnhundert Jahren schutzlos und ohne Verbürgung jedem Zufalle ausgesetzt gewesen wäre und Niemand inzwischen sich darum gekümmert hätte.

Wenn die Abenteuer des Apollonius von Tyana, von denen uns Schriftsteller des dritten Jahrhunderts n. Chr. erzählen und die nach ihrer Angabe zweihundert Jahre vor ihrer Zeit sich ereignet haben sollen, in dieser Art von der Kritik behandelt werden, so ist dieses Verfahren dort ganz an seinem Orte. Apollonius soll, nach jener Erzählung, lange vorher, ehe jene Berichte erschienen, größtentheils in entfernten, den Berichterstattern selbst und ihren damaligen Lesern meist unbekannten Ländern, ungefähr als Zeitgenosse Jesu Christi, gelebt haben. Er soll dort, wie Christus, unter dem Volke eine moralische Verbesserung versucht und zu diesem Zwecke seine göttliche Befugniß für diese Unternehmung durch allerlei abenteuerliche und wunderbare Thaten bestätigt haben. Philostratus, der erste Berichterstatter, sowie der spätere Hierokles hatten bei ihrer Arbeit die Absicht, aus heidnischem Hasse das Christenthum und seinen Stifter herabzusetzen, indem sie der Erscheinung desselben diese Parallele an die Seite stellten. Offenbar haben sie dabei ihrer Phantasie den freiesten Lauf gelassen, da sie nichts zur Achtung der Wahrheit veranlaßte. Während Philostratus z. B. angeblich den Aufzeichnungen des Damis, eines Genossen des Apollonius, folgt, läßt

er diesen Damis Fehler gegen geschichtliche und geographische Verhältnisse seines Zeitalters machen, die für einen Augenzeugen absolut unmöglich sind, und nur in der Unwissenheit des spätern lügenhaften Berichterstatters ihren Grund haben können.

Es bedarf nun durchaus keiner Untersuchung über den Werth dieser Wunderberichte. Denn kurz und gut, aus den Wundern des Apollonius ist in der Geschichte nichts hervorgewachsen: sie haben nicht die mindeste Folge gehabt. Daher bleibt hier die Untersuchung völlig überflüssig, ob denn dasjenige, woraus in der That nichts gewachsen ist, an sich nur ein taubes Korn gewesen.

Völlig anders verhält es sich mit den Wundern Jesu. Sie bilden den wirklichen und alleinigen Samen, aus welchem in der Geschichte der Menschheit das Größte gewachsen ist, was jemals in das Leben der Völker umgestaltend eingegriffen und was heute noch mit voller Kraft alle Verhältnisse durchdringt bei Freunden und bei Feinden. Nur der Glaube an die Wunder und an die Auferstehung Christi bildete unter seinen Zeitgenossen den Anfang des ganzen Christenthums und gründete dasselbe damals so kräftig in der Welt, daß alle Anstrengungen der Verfolgung daran zu Schanden wurden. Mitten aus der sittlichen Verwüstung der Zeiten des Nero treten diese wunderbaren Tugendhelden zahlreich hervor, die als die ersten Bekenner Christi jede Verfolgung verachten. Aufgewachsen in der Umgebung heidnischer Lasterhaftigkeit oder pharisäischen Unsinnes, vollführen sie den schwersten Kampf in der Unterdrückung aller das menschliche Herz fesselnden Leidenschaften. Wie würden Sokrates und Plato den Anblick dieser sittlichen Helden mit edelster Bewunderung begrüßt haben, wenn sie die Tage dieser unbegreiflichen Erscheinung erlebt hätten!

All' dieses Bewunderungswürdige und Fremdartige erklärt sich aber, wie der Gegner uns zugeben muß, einzig und allein aus dem Glauben an die Auferstehung und an die Wunder Jesu und aus der Ueberzeugung von der Fortsetzung dieser Wunder durch die Apostel. Nirgendwo sehen wir, daß die Apostel selbst sich besondere Mühe gegeben haben, auf das natürlich Schöne und Empfehlende ihrer neuen Grundsätze hinzuweisen, um dieselben den Juden und den Heiden durch Vernunftgründe aufzudringen. Ihre Predigt beginnt vielmehr immer mit der Hinweisung auf die Thatsache der Auferstehung Christi und seiner Wunder. Gott habe seinen Sohn zu uns gesandt, um uns auf den Weg des Heiles zu führen. Dieser Sohn Gottes sei nach vielen Wun-

dern und Zeichen öffentlich hingerichtet worden und dann von den Todten auferstanden. Zum Beweise für diese dem Fremden Anfangs so sehr unglaubliche Behauptung berufen sich die Apostel auf ihre eigene Wundergabe. Im Namen Jesu wirken sie Zeichen vor den Augen der Juden und Heiden. Daran erkannten diese, daß Jesus nicht todt sein könne nach seiner Hinrichtung; denn die Todten wirken ja nichts. Wenn Jesus wirkt, so muß er leben. Wenn auf seinen bloßen Namen hin, ohne seine sichtbare Gegenwart Dinge geschahen, welche die ganze Natur mit all' ihren Kräften nicht vollführen kann, so erschien es als wahr, daß Jesus von den Todten auferstanden sei und daß er lebe und unsichtbar herrsche mit aller Gewalt im Himmel und auf Erden. So begriff auch die den Wundern Jesu fernstehende Zeitgenossenschaft jene mit so schweren persönlichen Opfern und Gefahren verbundene Begeisterung der Jünger Jesu, die als Augenzeugen dessen Wunder und die Auferstehung neben der Lehre und dem Wandel des Herrn angeschaut hatten. Die Anerkennung der Wunder Jesu und der damit verbundenen Wunder der Apostel bilden den lebendigen Kern, aus dem thatsächlich der Baum des Christenthums mit all' seinen Früchten in die Geschichte der Menschheit hineingewachsen ist.

Wie dieser Baum ununterbrochen fortlebte und nie aus der Oeffentlichkeit verschwand, so ist dasselbe der Fall mit den Urkunden über die, den Kern dieses Baumes bildenden Wunder Jesu. Diese Nachrichten kommen uns nicht aus einem für sich allein stehenden unbewachten Buche aus alter Zeit entgegen. Eine Zeitgenossin der Ereignisse selbst lebt kräftig unter den Völkern all' jener Jahrhunderte fort, bis auf den heutigen Tag, das ist die Kirche Jesu Christi. Nie unterbrach sich das Dasein dieses Zeugnisses, nie gerieth es in Dunkelheit und Vergessenheit. Dieselbe Kirche bringt uns neben ihrem eigenen lebendigen Zeugnisse auch jene Urkunden als sorgfältig verwahrte Schätze, in denen wir die Einzelnheiten der Geschichte Jesu von seinen nächsten Freunden, gleichsam eidlich, niedergelegt finden. Ganz abgesehen von unserm bekannten Glauben an göttlichen Schutz und göttliche Autorität der Kirche, ist jedenfalls der Gegner bei seiner Kritik wissenschaftlich verpflichtet, die Erzählung von den Wundern Jesu und die Urkunden der Evangelien nur in diesem lebendigen Zusammenhange mit der ununterbrochenen und immer öffentlich wirkenden Kirche Christi seiner Prüfung zu unterwerfen.

Wir müssen ferner vom Gegner verlangen, daß er unsern Glauben

an die Wahrheit der biblischen Erzählungen noch in einer zweiten Verbindung betrachtet und kritisirt, in welcher allein wir selbst ihn aussprechen. Wir glauben nämlich neben den dort erzählten historischen Wundern Jesu an ein anderes fortgesetztes unsichtbares Wunder Gottes: daß der Herr nämlich durch seinen Schutz und nicht durch bloß menschliche Anstrengung die christliche Wahrheit und mit ihr die nöthige Ueberzeugung von den Wundern Jesu durch alle Zeiten unter uns erhält. Freilich würde es wie eine Ungerechtigkeit aussehen, wenn wir gegenwärtig zu all' jenen Opfern der Selbstüberwindung und zu unzweifelhaftem Glauben an das ganze Christenthum angehalten würden, bloß darum, weil uns mitten im Leben unvorbereitet ein altes Buch präsentirt würde, worin die Wunder Jesu erzählt ständen. Wenn wir ohne religiöse und sittliche Erziehung, oder wenigstens nur mit falschen Begriffen von Religion und Pflicht aufgewachsen wären und uns bereits lange an eine, dieser Geisteslage entsprechende Lebenseinrichtung gewöhnt hätten, so würde es allerdings ein sehr ungeeignetes Bekehrungsmittel sein, wenn man den bloßen Geschichtsbericht der Bibel von den Wundern Jesu abgerissen und alleinstehend zu diesem Zwecke anwenden wollte.

Die ersten Christen befanden sich gerade in einer solchen sittlichen Lage, und allerdings hatte dafür nur der gewaltige Eindruck des persönlichen Anblickes der Wunder hinreichende Bekehrungskraft. Allein der Sachverhalt ist heute für uns ein ganz anderer. Keiner von uns ist erst Christ geworden durch die Berichte der Bibel von den Wundern Jesu, keinem ist auf diese Berichte allein hin die Pflicht des Glaubens und der Selbstüberwindung auferlegt worden. Alle, die gegenwärtig Christen sind und auch Alle, die unter uns vom christlichen Glauben im Herzen abgefallen sind, wurden von Anfang an auf ganz anderm Wege gläubige Christen, wie wir dieses bereits im Eingange des Buches auseinandersetzten. Die Gnade des Glaubens hat in der hl. Taufe nach Gottes Anordnung ihren Geist zu vertrauensvoller Aufnahme des Christenthums übernatürlich vorbereitet und so gleichsam erst das Talent des Glaubens zu den natürlichen Geistesanlagen übernatürlich hinzugefügt. Eine zweite fortwährende Gottesgabe hat dann diese Anlage befruchtet, nämlich das Glück der christlichen Erziehung. Das dritte, was hinzukam, war die von Jugend an sich bildende persönliche Erfahrung vom Werthe des Christenthums für die sittliche Veredlung des Menschen, sobald derselbe nur das Christen-

thum richtig kennt und gewissenhaft ausübt. Diese drei Elemente zusammen haben den christlichen Glauben im Herzen des Einzelnen gepflanzt und ihn zum Christen gemacht, sozusagen ehe er wußte, daß er es war.

Jenen ersten Christen waren daher göttliche Ueberzeugungsmittel gegeben, die uns versagt sind, während wir dagegen den Reichthum anderer Mittel besitzen, die durch die Sachlage den ersten Christen fehlten. Hier waltet also keine Ungerechtigkeit. Gott gibt auf beiden Seiten verschieden und versagt das Eine nur, weil er das Andere überflüssig gegeben hat.

Wenn wir heutzutage bei den eben erwähnten Mitteln, den christlichen Glauben zu erlangen und festzuhalten, wie sie uns in dem Glücke christlicher Erziehung und Umgebung zu Gebote stehen, auch noch den eigenen Anblick von Wundern als Bedingung aufstellen wollten, unter der allein wir uns dem Glauben an das Christenthum zu unterwerfen bereit wären, so möge der Zweifler ernstlich bedenken, welche Gefahr in solchem Begehren läge. Ist das Christenthum, was er wenigstens als möglich gelten lassen muß, in der That ein Geschenk Gottes zu unserer Rettung, wie wird da Gott ein solches Benehmen richten, in welchem das Herz dem rettenden Gotte deutlich erklärt, nur im äußersten Nothfalle diese mißliebige Gabe annehmen zu wollen, und sich so lange wie möglich mißtrauisch gegen Jesus und seine Liebe wehrt. Hier fehlt in der That die erste Disposition für die heilende Wirkung der göttlichen Arznei, und Gründe werden sich immer finden, wenn der verblendete Kranke einerseits seinen Zustand nicht einsehen, andererseits das unangenehme Heilmittel mißtrauisch herabsetzen will.

Eine Ungerechtigkeit kann hier also nicht geltend gemacht werden. Der Herr erscheint gerecht in seinen Fügungen, da er dem Einen gibt, was er dem Andern versagt, nur weil er dem Letztern gab, was der Erstere entbehren mußte. Die Alten hatten den eigenen Anblick der Wunder, dagegen fehlte ihnen der Einfluß des Christenthums in der Erziehung und Umgebung. Wir haben das Letztere in vollem Maße und müssen uns daher nur mit dem geschichtlichen Berichte des Evangeliums begnügen, ohne persönliches Anschauen von Wundern. — Wird uns aber der Gegner nicht dennoch mit Recht bemerken dürfen, daß doch jedenfalls die Fortsetzung der Wunder unter uns das allergeeignetste Mittel für das Heil der Welt bilden würde, da es ja im Stande wäre, Alle zum Glauben ausdrücklich zu zwingen? Und warum

sollte denn nicht der Herr, dem das Wunder ja ein Leichtes ist, diese so mächtig wirkende Gnade zu den erwähnten Gnaden der Gegenwart noch hinzufügen, wenn er in der That das Christenthum als seine eigene Sache anerkennt?

Es ist hier der Ort, über den Grund der Erscheinung zu reden, daß das Christenthum nicht permanent von sichtbaren Wundern begleitet wird. Man hört häufig dieses Verlangen nach Anschauung von Wundern nicht nur von Ungläubigen, sondern auch von Gläubigen aussprechen. Wenn dieses Verlangen bloß ein persönliches Interesse ausdrücken soll, das Glück solcher höhern Erfahrungen zu erleben, so ist nichts dagegen einzuwenden. Wenn dieses Begehren aber von dem Gedanken ausgeht, daß auf diese Weise das Heil der Welt von Gott erzwungen werden könne, so beruht dasselbe auf Irrthum. Dieser besteht darin, daß der Betreffende es nicht bedenkt, welchen Zweck der religiöse Glaube hat, und welche Stellung er diesem Zwecke gemäß behalten muß. Unrichtig ist der Gedanke, daß der bloße Glaube an übernatürliche Thatsachen genüge, um bei dem Menschen jene religiös-sittliche Erhebung zu erzwingen, in der allein sein Heil liegt. Nicht aller Glaube ist zum Heil; nur wenn er wahre Religiosität bewirkt, gereicht er zum Heile; umgekehrt aber bildet er nur einen gewichtigern Grund der Verwerfung vor dem künftigen Gerichte. Besser bleibt es daher, daß ein Mensch den Glauben nicht hat, als daß er, mit dem Glauben begabt, denselben im Wandel nicht beachtet.

Es ist überhaupt ein großer Irrthum, wenn man meint, die Ueberzeugung im Denken bewirke jedesmal die entsprechende Einrichtung des Willens. Es ist noch ein weiter Weg von der Einsicht bis zu dem Entschlusse, und dieser Weg geht hundertfältig nur durch den kräftigsten Widerstand der Neigungen hindurch, die sich keineswegs unmittelbar der Ueberzeugung fügen. Wäre ja sonst der einsichtsvollste Mensch auch immer der tugendhafteste, was keineswegs der Fall ist; ja oft genug vollendet die Größe der vorhandenen Einsicht nur den Grad der sittlichen Strafbarkeit. Keineswegs wäre es daher ein geeignetes Mittel, die ganze Welt zu bekehren, wenn die göttliche Offenbarung so eingerichtet erschiene, daß sie in irgend einer Art alle Menschen zu gläubiger Anerkennung zwänge. Sind denn Alle, die in der That den festen Glauben an die Wahrheit des Christenthums besitzen, und so fest besitzen, wie solch' ein göttlicher Zwang ihn nicht fester aufdrängen könnte, darum auch schon im Herzen wahrhaft bekehrt? Und handeln denn all' Die-

jenigen unter unsern Gegnern, die noch mit uns wenigstens von jenen Wahrheiten überzeugt sind, die uns die Natur und das Gewissen predigen, thatsächlich immer nach diesen doch für sie so feststehenden natürlichen Offenbarungen Gottes? — Kein Zwang der Ueberzeugung vermag durch sich selbst die Hauptsache, Besserung des Herzens, zu erzwingen. Wozu sollte er also überhaupt verlangt werden? Es reicht vielmehr für den Zweck der wahren Bekehrung völlig hin, daß uns genügende Erkenntnißmittel in verschiedener Art zu Gebote stehen, durch die wir zum Glauben hinreichend befähigt sind, aber keineswegs gezwungen werden.

Christus selbst spricht sich über dieses Sachverhältniß deutlich aus in der Erzählung vom Schicksale des reichen Prassers im andern Leben. Dieser Unglückliche bittet um eine außerordentliche Wundererscheinung zur Bekehrung seiner ungläubigen Brüder auf Erden. Diese wird ihm versagt, mit dem Bemerken: sie haben Moses und die Propheten, die mögen sie hören. Auf die Erwiederung: das thun sie nicht, erfolgt die Antwort: wenn sie diese nicht hören wollen, so werden sie auch nicht glauben, falls einer von den Todten wieder käme. Christus weist also hier durchaus das Verlangen nach außerordentlichen Erkenntnißmitteln ab, da die regelmäßigen göttlichen Anordnungen bei gutem Willen genügen müssen. Allerdings hätte sich mit der Erscheinung des Todten der Glaube für die Einsicht erzwingen lassen, nicht aber jener Glaube, der auch wirkliche Religion ist, indem er den Menschen zu gottgefälligem Wandel bringt.

Hierin liegt zugleich die Antwort auf die oben gemachte Bemerkung der Gegner, daß ja zwischen dem Wunder und den religiösen Wahrheiten der Offenbarung die rechte Verbindung fehle. Ob Christus von den Todten auferstanden sei, sagen sie, das könnte nur als historische Wahrheit in Frage kommen. Wenn aber auch dieses Factum ein wirklich historisches wäre, so wäre von da doch kein Uebergang zu finden zu der metaphysischen Behauptung: Christus sei darum der Sohn Gottes. — Wir geben einfach zu, daß die Ueberzeugung von geschichtlichen Thatsachen an sich noch nicht unmittelbar die Anerkennung metaphysischer Behauptungen erzwingen kann. Aber für den Glauben, der mit gutem Willen verbunden ist, genügen solche Thatsachen jedenfalls als hinreichende Erkenntnißgründe. Bedarf dieser Glaube ja nur hinreichender Gründe, durchaus aber nicht des vollen Zwanges in der Einsicht. Kein vernünftiger Mensch wird im Ernst daran zweifeln,

daß es sehr möglich, sehr naheliegend und daher auch ganz vernünftig ist, an die Gottheit Jesu zu glauben, sobald unserer Einsicht die Wunder und die Auferstehung desselben als begründete Thatsache neben den Aussprüchen Jesu über seine Gottheit feststehen. Der Glaube soll nun einmal nicht Sache des Zwanges sein. Mag uns Gottes gnädige Fügung die Ueberzeugung noch so nahe aufdrängen, der gute Wille muß die Ehre behalten, sie zu vollenden; der in Neigungen befangene Wille wird fähig bleiben, sie zu vereiteln. Wären daher im Christenthum permanente Wunder eingerichtet, so würde diese Einrichtung den Böswilligen nicht retten, sondern nur sein Gericht vermehren. Er könnte alsdann entweder nur mit desto größerem Widerstande den aufgedrungenen Glauben von sich weisen, oder, zu dessen Annahme in der Einsicht völlig gezwungen, dennoch im Wandel desto frevelhafter ihn verachten. Auch für den Gutwilligen wäre der Anblick permanenter Wunder nicht zum Vortheil. Sie würden ihn nicht weiter bringen als die gegenwärtigen Mittel, an denen sein guter Wille zum Glauben genug hat. Wohl aber würden sie ihm das werthvolle Verdienst seines Glaubens rauben.

Beim Kreuzestode Jesu tritt dieser Sachverhalt scharf hervor. Ungläubig verhöhnen seine Feinde ihn in seiner Erniedrigung und fordern das Wunder: er solle vom Kreuze herabsteigen, dann wollten sie an ihn glauben. In der That fällt es uns im ersten Augenblicke auf, daß Jesus die Spötter nicht beschämt und sie nicht durch Vollführung des verlangten Wunders zur Anerkennung zwingt. Allein bei genauerer Betrachtung zeigt sich uns hier die Liebe des Herrn in einer viel edlern Offenbarung, angemessen der schrecklichen Seelenlage jener Unglücklichen. Jesus antwortet nämlich auf diese verhöhnende Herausforderung mit dem gewaltigsten Gebete, welches jemals auf Erden ausgesprochen wurde; er hat Liebe genug, nicht nur diese höhnenden Feinde dem Vater zur Verzeihung zu empfehlen, sondern noch den letzten Grund in erfinderischer Sorge aufzusuchen, der hier noch geltend zu machen war: sie wissen nicht, was sie thun. Wohl wußten diese Verbrecher, daß sie einen gerechten Mann aus Rücksichten des Neides und der Rachsucht mit den frevelhaftesten Mitteln zum Tode gebracht hatten; wohl wußten sie, daß sie das Letzte noch hinzufügten, was sich von Mißhandlung noch hinzufügen ließ, indem sie sich am Anblicke seiner Qualen höhnisch weideten; aber sie wußten doch nicht, daß er der wirkliche Messias und der Sohn Gottes war. Freilich war diese Unwissenheit nur Folge eigener

Schuld bei ihnen, aber sie war wenigstens nun thatsächlich vorhanden und bildete daher die letzte Erleichterung für ihre Schuldenlast. Der Herr macht dieses in seiner Liebe geltend durch jenes Gebet. Wäre er statt dessen wirklich vom Kreuze herabgestiegen, wie jene es frevelhaft wollten, so hätte er zwar ihre Anerkennung sich dadurch erzwungen, nicht aber ihre wahre Bekehrung und ihr Heil. Jene Menschen befanden sich in diesem Augenblick in einer derartigen Seelenverfassung, daß der Anblick eines Wunders sie nur zu frevelhaftem Trotz und zu vollendeter Verstockung geführt hätte. Vielleicht kamen später für sie bessere Zeiten; die mächtige Wirkung jenes Gebetes blieb dann für sie aufbewahrt. Einer von denen, die mitgespottet, erkennt schon rasch in Folge dieser Gnade seinen Erlöser, trotz der Größe der Entstellung und Verhüllung desselben. Der gekreuzigte Mörder bekennt seine Schuld und wendet sich gläubig um Hülfe an den durch die Gnade erkannten Erlöser. Wer weiß, ob nicht unter denen, die dort spotteten, später noch Andere gerettet worden sind in Folge der Gewalt jenes Gebetes. So antwortet also der Herr nicht durch Offenbarung seiner Macht, sondern durch die wunderbarste Offenbarung seiner Liebe jener frevelnden Aufforderung. Nicht das verlangte verderbliche Mittel ergreift er zu erzwungener Ueberzeugung, seine Liebe wählt statt dessen das einzige Mittel, woran sich der letzte Funke von Hoffnung auf spätere Rettung für diese so tief gesunkenen Verbrecher knüpft.

Also nicht von Ungerechtigkeit, höchstens von einer Bevorzugung der ersten Christen könnte uns gegenüber Rede sein. Allein diese Bevorzugung würde vollständig aufgewogen durch die schwereren Pflichten, die den Christen der Martyrerperiode auferlegt waren. Es paßt durchaus für die Freiheit der göttlichen Herrschaft, daß sie nicht im Geringsten gezwungen ist, überall die Gleichheit der Vertheilung der Gnaden und Gaben einzuhalten. Wie wir schon bei anderm Anlasse bemerkten, würde der Herr seine Freiheit verlieren, wenn er gezwungen wäre, bei den Aeußerungen seiner Liebe alle Geschöpfe gleich zu behandeln.

Was über die Bevorzugung der Zeitgenossen Jesu hinsichtlich der Wunder gesagt worden ist, das findet ungefähr die gleiche Anwendung denen gegenüber, die der Anschauung der Wunder örtlich ferne standen. Auch für sie war die Pflicht des Glaubens, soweit sie sich deßhalb vor Gottes Gericht zu verantworten haben, durch andere göttliche Gnadenmittel erfüllbar, so daß auch hier von keiner Ungerechtigkeit Rede sein kann. Das Wunder bildet überhaupt nur den

ersten Funken, während die Bedingungen des Brandes allerorts und zu allen Zeiten sich vorfinden. Dieser Funke wird daher nur zu einer bestimmten Zeit und an einer einzigen Stelle in den vorhandenen Brennstoff gelegt werden müssen. Von dort wird alsdann die Entzündung nach allen Seiten hin und durch die ganze Zukunft sich verbreiten. Ob diese Entzündung rasch oder langsam vorangeht, das liegt vielfach an den Menschen, für die einzelnen Orte und Zeiten.

Wenden wir uns nun zu einer andern Art von Behauptung der moralischen Unmöglichkeit der Wunder. Man hat nämlich weiter vorgebracht, das Vorkommen von Wundern würde eine vollständige Verwirrung in die natürliche Erkenntniß des Menschengeschlechtes bringen, und in Folge dieser Verwirrung das Menschengeschlecht alsdann in der Erkenntniß und Erfüllung seiner sittlichen Obliegenheiten ungebührlich gestört werden. Man sagt: all' unsere Anschauung und Beurtheilung der Erscheinungen beruht auf der Ueberzeugung von dem constanten Wirken aller Gesetze, die wir in der Natur kennen. Sobald wir uns nicht mehr auf dieses unabänderliche Gleichbleiben der Wirkungen der Naturgesetze verlassen können, geräth alle unsere Anschauung in Verwirrung. Eine solche Störung aber würde durch das Vorkommen von Wundern entstehen müssen. Wir wissen z. B., daß die Todten nach den Gesetzen der Natur immer todt bleiben und ihr Körper der Verwesung anheimfällt. Die Uebelstände dieser Verwesung verpflichten zum Begraben der Leichen. Wollten wir diese Pflicht vernachlässigen, so würden wir dadurch sehr schlimme Folgen verschulden. Wenn nun wirklich der Fall vorgekommen wäre, daß ein vollständig und sicher todter Mensch durch irgend eine Macht auf Erden wieder aus dem Tode zurückgerufen worden wäre, so würde dieses Ereigniß allgemeine Verwirrung herbeiführen. Könnte ja alsdann Niemand wissen, ob nicht noch derjenige Todte, für dessen Begräbniß er augenblicklich zu sorgen hätte, ebenfalls wieder zurückgerufen werden könnte. Wie sollte er daher dieser Möglichkeit gegenüber es wagen dürfen, die Leiche zu begraben? Welche Folgen würden aber daraus entstehen, wenn man diese Verwirrung in der Anschauung der Ereignisse der Natur und in der Anerkennung unserer Pflichten allgemein eingerissen dächte? Was von diesem einen Wunder gilt, ließe sich nicht in anderer Art mehr oder weniger augenfällig von jedem Wunder geltend machen. Daher muß doch wohl anerkannt werden, daß es der göttlichen Weltherrschaft unwürdig wäre, durch Wunder die Begriffe der Menschen zu verwirren, hat sie ja

ohnehin zur Erreichung all' ihrer Zwecke tausendfältige Mittel im gewöhnlichen Gange der Natur zu Gebote.

Wir antworten: Offenbar erscheint diese Einrede als eine künstlich und mühevoll ausgedachte, und nicht im Geringsten als ein Ausdruck eines unwillkürlich naheliegenden menschlichen Gefühles. Millionen und Millionen haben an Wunder geglaubt und glauben noch daran, ohne daß auch nur ein einziger Vorfall uns auffiele, wo die Menschen in der That so thöricht gewesen wären, sich durch den Glauben an Wunder in ihrer Naturanschauung und Pflichterfüllung stören zu lassen, so lange sie nur bei gesundem Denken blieben. Die Einwendung nämlich redet nicht von den Thorheiten verblendeter Fanatiker, bei denen eine völlig grundlose und unvernünftige Erwartung neuer Wunder der Leidenschaften des Geistes zur weitern Verblendung gedient haben mag; die Einwendung will vielmehr nachweisen, daß gerade die gesunde Vernunft bei durchaus consequentem Denken durch das Vorkommen eines Wunders zu jenen Verirrungen logisch gezwungen würde.

Uebrigens bemerken wir, daß die betreffende Einwendung in der That mit vielem Scharfsinn nach Bestätigung gesucht haben muß, ehe sie dabei auf dasjenige Wunder verfallen ist, welches fast einzig und allein dazu dienen könnte, um hier eine mögliche Störung in den Pflichterfüllungen aufzuweisen, nämlich auf die Todtenerweckung. Um jene angebliche Furcht vor Störung in der Pflicht der Leichenbestattung als nichtig zu erweisen, bemerken wir nur, daß der Betreffende diese Angst vor dem Begraben seiner Angehörigen im Christenthum nicht vorauszusetzen braucht. Lazarus war ja auch, nach der Erzählung des Evangeliums, ausdrücklich schon längere Zeit im Grabe, und dieses hinderte seine Erweckung nicht. Wer daher vor möglicher Wiederholung der Wunder in der That jene unnütze Angst hätte, der könnte nichtsdestoweniger ruhig seine Angehörigen begraben. Einem wirklichen Wunder stände ja das Grab so wenig im Wege, wie alle andern Umstände der Natur. Es möchte wohl schwer fallen, bei andern Wundern Aehnliches herauszusuchen. Nun, wer mit solcher Anstrengung die Einwendungen aufsucht, bei dem wäre es in der That ein Wunder, wenn ihm der mit Gewalt abgewehrte Glaube jemals wieder gegeben würde.

## §. 96.
## Der Versuch, das Wunder zu läugnen, weil es sich nicht als solches erkennen lasse.

Indirecter Angriff der Gegner, weil die Grenzen der Naturkräfte nicht haarscharf bekannt seien. — Kann Gott ein Wunder thun, so kann er es auch als solches erkennbar machen. — Trugschlüsse in der Einwendung. — Die Wunder sind lediglich Wirkung des Willens Jesu. — Die Grenzen der Wirkungen des Willens sind uns haarscharf bekannt. — Nur Gottes Wille kann unmittelbar die Creaturen beherrschen. — Dieses Vorrecht der Gottheit ist unübertragbar. — Christus erscheint unmittelbar als Gott in der Wunderwirkung. — Renan's Verwerfung der Wunder.

Ein fernerer Angriff auf die Wunder behauptet zwar nicht deren physische oder moralische Unmöglichkeit, sucht jedoch auf einem Umwege zu demselben Ziele zu gelangen. Man behauptet nämlich: es sei für den Menschen unmöglich, daß er ein Wunder als Wunder erkennen könne, wenn auch wirklich ein solches geschähe. Ein Wunder sei ja seinem Begriffe nach ein Ereigniß, welches über die Grenzen der Naturkräfte hinausreiche. Um nun zu beurtheilen, ob ein gewisser Vorfall in der That über die Kräfte der Natur hinausreiche, müsse man nothwendigerweise die Grenzen der Naturkräfte ganz genau kennen. Offenbar stehe uns eine solche haarscharfe Kenntniß dieser Grenzen nicht zu Gebote, wir befänden uns daher völlig außer Stande, das hier nöthige Urtheil in Bezug auf die Uebernatürlichkeit des Ereignisses uns zu verschaffen. Auf diese Weise würde also ein Wunder, wenn wirklich ein solches geschähe, für den Menschen nicht als Wunder erkennbar werden, es lasse sich daher jedenfalls mit Sicherheit annehmen, daß Gott unter diesen Umständen nie ein Wunder gethan habe, weil ja dasselbe jedenfalls unnütz gewesen wäre.

Diese Einwendung hat bei oberflächlicher Betrachtung sehr vielen Schein für sich, obwohl sie nur ein künstliches Gewebe von Trugschlüssen ist. Der Betreffende will dem Allmächtigen zwar nicht die Befähigung absprechen, Wunder zu thun, nur soll der Mensch nicht die Befähigung haben, ein solches zu erkennen. Da dürften wir dann doch wohl antworten: Wenn der Allmächtige überhaupt Wunder thun kann, so wird er doch auch wohl es bewirken können, daß der Mensch ein Wunder als solches erkennen kann, selbst wenn er dieses auch durch ein zweites Wunder seiner Allmacht vollführen müßte. Unter allen Umständen wird es also nicht unmöglich sein, daß der Allmächtige sich hierin helfen

könnte. Indessen bedarf es hierzu in der That durchaus keines zweiten Wunders. Es ist ein Trugschluß, wenn man behauptet: um zu entscheiden, ob eine Sache über eine gewisse Grenze hinausliege, müsse man immer diese Grenze selbst haarscharf kennen. Wenn ich einen fernen Brand sehe, während ich mich in der Nähe eines Flusses befinde, so kann ich mit Sicherheit behaupten: diese Brandstätte liegt jenseits des Flusses, wenn mir auch zufällig auf meinem Standpunkte der Fluß selbst verdeckt ist. Ich brauche dafür nur die Entfernung des Brandes als weit genug zu erkennen, daß dieselbe jedenfalls weit über diese zwar unsichtbare, aber nahe Grenze hinausliegen muß. — Niemand weiß haarscharf zu sagen, wie viel Gewicht ein Mensch tragen kann; wir wissen aber sicher, daß Niemand hundert Zentner auf einmal fortträgt. Es ist unmöglich, die genaue Grenze anzugeben zwischen einem geringen Vergehen und einem schweren Verbrechen. Daß aber ein vorsätzlicher Todtschlag jedenfalls ein schweres Verbrechen sei, wird darum doch Niemand bezweifeln. —

Wir sehen aus diesen Beispielen, daß die Entscheidung, ob irgend etwas über eine bestimmte Grenze hinausliegt, auch ohne haarscharfe Kenntniß dieser Grenze immer dann möglich ist, wenn die in Rede stehende Sache nur gehörig weit über die Grenze hinausliegt. Will daher Gott ein Wunder uns erkennbar werden lassen, so braucht er dasselbe eben nur weit genug über die Grenze der Naturkräfte hinausgehen zu lassen, so wird dem Menschen dadurch die Uebernatürlichkeit der Erscheinung vollständig einleuchten. Würde daher z. B. von Jesus nur erzählt: er habe bewirkt, daß ein Kranker ein wenig besser geworden wäre, so würde allerdings mit Recht an der Uebernatürlichkeit dieser Wirkung zu zweifeln sein, selbst wenn es in der That eine Wunderwirkung gewesen wäre. Hier wäre das Ereigniß den Grenzen der Natur gar zu nahe geblieben. Wenn aber Jesus Blindgeborne plötzlich durch sein Wort sehend gemacht hat, wenn er Todte durch seinen Ruf zum Leben erweckte, wenn Sturm und Meer ihm gehorchten u. dgl.; so kann kein vernünftiger Mensch, sobald er die Thatsachen zugeben muß, den Wundercharakter verkennen und noch daran zweifeln wollen, ob so etwas dennoch in die Grenzen bloß natürlicher Wirkungen gehöre.

Allerdings hat es Gegner des Christenthums gegeben, die in ihrem Hasse gegen die Sache so weit gingen, zu behaupten: da wir die Grenzen der Naturkräfte einmal nicht kennen, so brauchen wir nicht zuzugeben, daß selbst die wirkliche Auferweckung des Lazarus als Wunderwirkung

anerkannt werden müsse. Allein hier sucht die Leidenschaft eben nur nach Selbstverblendung. Wir dürfen mit Sicherheit behaupten, daß kein Mensch auf Erden sich selbst einreden könne: eine wirkliche Todtenerweckung lasse sich nicht als etwas Uebernatürliches erkennen.

Ein weiterer Trugschluß liegt in dieser Behauptung durch den Umstand, daß sie für die Beurtheilung eines bestimmten Vorfalles vollständige Kenntniß aller Wirkungen der Naturkräfte verlangt. In der That bedarf es zur Beurtheilung eines einzelnen Ereignisses immer nur einer hinreichenden Kenntniß derjenigen Naturkräfte, in deren Bereich gerade diese Erscheinung gehört. Wir brauchen z. B. zur Beurtheilung einer optischen Erscheinung nicht auch die Gesetze der Akustik zu kennen. Zur gründlichen Beurtheilung von tausend Vorfällen im Leben bedarf es gar keiner genauern Kenntniß der Naturkräfte. So verhält es sich gerade mit den meisten Wundern Jesu. Es sind dieses Vorfälle so einfacher Art, daß die Beobachtung des gesunden Sinnes ohne alle höhere Kenntniß der Naturkräfte vollständig ausreicht, um die Uebernatürlichkeit des Ereignisses unzweifelhaft zu erkennen. Was hätte der größte Gelehrte an der Thatsache einer solchen Todtenerweckung mehr erkennen können, als der gewöhnlichste Beobachter?

Hieran lehnt sich nun die weitere Bemerkung an, daß zur Beurtheilung der Wunder Jesu geradezu gar keine Kenntniß von den Grenzen irgend einer Naturkraft erforderlich erscheint. Christus bewirkte nämlich die Wunder alle nur durch seinen bloßen Willen. Nirgendwo wandte er dabei eine Naturkraft an. Ob die Beobachter also viel oder wenig von diesen Kräften kannten, das bleibt hier ohne Einfluß, da es sich um Wirkungen des Willens handelt, die, als völlig fremde Erscheinungen, unabhängig neben alles Wirken der Naturkräfte treten. Wir müssen bei diesem Anlasse daran erinnern, daß die Behauptung: das Wunder sei als solches unerkennbar, der Kritik gegenüber nur dann sich halten könnte, wenn sie gerade auf solche Vorfälle paßte, wie sie eben im Berichte des Evangeliums geschrieben stehen. Die Frage, ob die dort erzählten Vorfälle sich wirklich so zugetragen haben, kommt auf diesem Standpunkte gar nicht in Betracht. Will man das Wunder als unerkennbar nachweisen, so muß man klar und deutlich darthun, daß nie ein Mensch, und wäre er auch Augenzeuge der allerauffallendsten Wirkung Gottes auf Erden, den übernatürlichen Charakter irgend einer göttlichen Wirkung anerkennen könne. Dieses sei daher auch der Fall gewesen, wenn alle Berichte der Evangelien

über den Sachverhalt der Wunder Jesu wahr wären. Jedenfalls lasse sich auch dann noch gar nicht entscheiden, ob diese Vorfälle in der That Wunder wären.

Wenn wir behaupten: nach der Erzählung der Evangelien habe Christus bei seinen Wundern alle Naturkräfte bei Seite gelassen und nur durch seinen Willen allein gewirkt, so wird man uns freilich zugeben müssen, daß für die Auffassung dieser Vorfälle gar keine genauere Naturkenntniß für die Augenzeugen erforderlich war. Allein man könnte dann weiterhin sagen: der menschliche Wille selbst ist ja auch nur eine Kraft in der Natur, und wer weiß, wie weit die Energie dieser menschlichen Willenskraft reichen kann? Wer weiß, ob in ihr nicht die Macht verborgen liegt, Dinge zu thun, wie die Evangelien sie als Wunder von Jesus berichten?

Wir antworten auf diese Bemerkung: Gerade beim menschlichen Willen steht uns jene haarscharfe Grenze der Kenntniß des Wirkens in der That so zu Gebote, wie eben der Gegner es verlangt hat. Hier bildet sich nämlich eine scharfe Grenze durch den menschlichen Körper. Unser Wille vermag durchaus nicht das Mindeste außer unserm Körper unmittelbar zu wirken. Hier sind wir auf demjenigen Boden der Beobachtung, der uns auf der Welt der bekannteste ist und uns jeden Augenblick für neue eigene Versuche zu Gebote steht. Nur über die Bewegungen unseres Körpers allein hat unser Wille unmittelbar eine theilweise Gewalt, die jedoch ebenfalls ihre engen Grenzen hat. Wir können unsere Hand und unsere Zunge unmittelbar nach unserm Willen bewegen, was jedoch nicht bei allen Körpertheilen statthat. Das aber steht unerschütterlich fest: nicht das kleinste Sonnenstäubchen vermag unser Wille außer dem Körper unmittelbar zu bewegen. Wollen wir auf die äußern Dinge einwirken, so müssen wir dieses vermittelst unserer Körperkräfte oder durch die uns zu Gebote stehende Benutzung fremder Naturkräfte versuchen; nie ist der menschliche Wille allein im Stande, unmittelbar auch nur das Mindeste außer dem Körper in Bewegung zu setzen. Wenn daher Jesus, während er äußerlich erscheint wie ein schwacher Mensch, einen Willen in sich hat, dem die Kraft unmittelbaren Einflusses über die Dinge der Natur innewohnt, so geht dieses ganz entschieden über die uns hier haarscharf bekannte Grenze der Natur im menschlichen Willen hinaus. Die kleinste unmittelbare Willenswirkung eines Geistes auf die Dinge außer ihm mußte schon als etwas Uebernatürliches anerkannt

werden, um wie viel mehr aber ist dieses der Fall, da der bloße Wille Jesu Dinge bewirkt, wie sie schon an sich weder von den Kräften der Natur, noch von den vereinigten Kräften aller Menschen jemals bewirkt werden können. Dieser Wille, dem eine solche Macht innewohnt, kann also seiner Natur nach kein bloßer Menschenwille sein.

Allein nicht nur besitzt der Menschenwille keine Spur solcher Kraft, selbst der Allmächtige könnte diese Kraft auch nicht übernatürlich an einen bloßen Menschen verleihen. Wir stehen hier vor einer nicht physischen, wohl aber metaphysischen Unmöglichkeit. Nur einem einzigen Willen kann seiner Natur und Stellung nach die unmittelbare Herrschaft über die geschaffenen Dinge innewohnen, und dieses ist der Wille des Allmächtigen allein. Nie kann ein geschaffenes Wesen durch seinen Willen eine andere Gewalt unter den übrigen Creaturen ausüben, als eine mittelbare, denn der Allmächtige muß dabei in jedem Augenblick zugleich vollständig Herr über jede Einzelnheit in seinem ganzen Weltall bleiben. Daher kann er nur eine mittelbare Herrschaft dem Willen der geschaffenen Geister verleihen, d. h. nur eine solche Herrschaft, die sich immer nur fremder, zugleich unter der Gewalt Gottes bleibender, Mittel in ihrer Ausübung bedienen muß. So kann Gott durch das Walten seiner Vorsehung immer die Ausführung beherrschen, indem er diese Mittel stören kann, ohne den Willen selbst dabei in seiner Freiheit zu verletzen. Es ist daher metaphysisch unmöglich, daß Gott jemals einem geschaffenen Geiste eine unmittelbare Herrschaft über die Natur so in seinen Willen hineinlegen könnte, daß derselbe, ohne sich dabei als Diener auf Gottes Verleihung zu berufen, verfahren könnte, wie Jesus verfuhr, als er sprach: „Ich will es, sei gesund; Lazarus, komm' heraus; Jüngling, ich sage dir: stehe auf," u. s. w.

Nur in einem einzigen Willen kann solch' eine unmittelbare Herrschergewalt liegen, nur im Willen des Allmächtigen selbst. — Dieser Wille aber hat und behält durchaus seinen Sitz ewig nur im Wesen der Gottheit selber. Wenn daher in Jesus von Nazareth, während er äußerlich erscheint wie ein schwacher Mensch, jener einzige Wille waltend und wirkend hervortritt, dem allein unmittelbar die Natur gehorcht, so erkennen wir hieran klar und deutlich das Wesen desjenigen, der dort spricht: Ich will es, es geschehe; dieses Ich kann nur den Allmächtigen selbst bezeichnen. Daher erklären sich aus den Wundern des Herrn seine Aussprüche von der göttlichen Natur seiner Person, und es wird begreiflich, warum Johannes sagt: wir haben ge-

sehen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie die des Eingebornen vom Vater. — Die Wunder des Evangeliums offenbaren, durch diese Unmittelbarkeit der Willenswirkung, nicht nur den Gesandten Gottes, sondern sie zeigen uns direct in Jesus von Nazareth den Mensch gewordenen Gott.

Wir sehen also, daß es für den Allmächtigen kein unübersteigliches Hinderniß gab, das Menschengeschlecht zu gehöriger Erkenntniß jener übernatürlichen Zeichen zu bringen, durch die er, in seiner Liebe uns menschlich nahe tretend, die Majestät seiner verhüllten Gottheit denen offenbaren wollte, die guten Willens sind.

In einer ähnlichen Art steht es mit dem eigentlichen Fundamente, worauf das ganze Buch Renan's über das Leben Jesu beruht. Gleich im Eingange wird das Wunder überhaupt aus der Wirklichkeit verwiesen, nicht weil es an sich unmöglich erscheine, sondern weil es sich nicht als Thatsache erweisen lasse. Renan sagt in der Einleitung S. 42: „Wir sagen nicht: das Wunder ist unmöglich, sondern wir sagen: „Es gibt bis jetzt kein erwiesenes Wunder.“ Wenn gegenwärtig ein Wunderthäter aufträte, und zwar unter Garantien, die einer Untersuchung werth erschienen, was würde man thun, wenn derselbe sich erböte, ich will annehmen, einen Todten zu erwecken? — Eine Commission würde ernannt werden, zusammengesetzt aus Physiologen, Physikern, Chemikern und Männern, die in der geschichtlichen Kritik Gewandtheit besäßen. Diese Commission würde die Leiche auswählen, sie würde sich von der Wirklichkeit des Todes vergewissern, sie würde den Saal bestimmen, wo der Versuch angestellt werden soll, sie würde das System der erforderlichen Vorsichtsmaßregeln einrichten, um keinem Zweifel Raum zu lassen. Wenn nun unter diesen Bedingungen die Todtenerweckung bewirkt würde, dann wäre eine der Gewißheit fast gleichstehende Wahrscheinlichkeit erreicht. Da eine Erfahrung sich immer muß erneuern können, da man das, was man einmal zu thun fähig war, muß wiederholen können, zumal weil im Gebiete der Wunder nach schwer und leicht keine Frage ist, so würde man den Wunderthäter einladen, seinen Wunderact zu wiederholen und zwar unter andern Umständen, an einer andern Leiche und in anderm Kreise. Wenn sich nun jedesmal das Wunder ereignete, dann würden zwei Dinge erwiesen sein, nämlich erstens: daß in der Welt übernatürliche Thatsachen vorfallen, und zweitens: daß die Macht zur Ausführung derselben einzelnen Personen angehört oder verliehen ist. — Aber wer sieht nicht ein, daß sich noch niemals ein Wun-

der unter solchen Umständen zugetragen hat?" — An diese Bemerkung schließt dann Renan das Recht der Kritik an, jeden Bericht, der überhaupt Wunder angibt, sofort als ein an sich unzuverlässiges Document von der Hand zu weisen, und allenfalls zu prüfen, ob nicht im Ganzen unter der Beimischung der Täuschung oder des Betruges eine Spur von anderweitiger Geschichtswahrheit verborgen liegen mag. Auf dieser Anschauung beruht daher bei Renan ähnlich wie bei Strauß die ganze Kritik des Zeugenwerthes unserer Evangelien, und hierdurch gewinnt er die Berechtigung zu beliebigem Auswählen der ihm zusagenden Einzelnheiten, und zum Verwerfen oder Ignoriren Alles dessen, was im Texte der Evangelien nicht in sein System paßt.

Wie werden wir diese Art das Wunder zu beseitigen beantworten? — Das Ganze läuft auf das Nämliche hinaus, was zum Läugnen der Erkennbarkeit der Wunder versucht wurde und die dort gegebenen Widerlegungen sind auch hier im Ganzen anwendbar. Erstens wird Gott, wenn ihm, wie Renan zugibt, Wunder an sich nicht unmöglich sind, auch wohl machen können, daß diejenigen unter uns, die guten Willens sind, dieselben als hinreichend constatirt erkennen, selbst wenn dazu ein zweites Wunder erforderlich wäre. Zweitens braucht Gott den Gegenstand des Wunders nur so einfach zu wählen, daß Menschenverstand auch ohne Gelehrsamkeit über den göttlichen Charakter der Thatsache entscheiden kann. Drittens kann Gott uns Zeugen dabei geben, die in ihrer Persönlichkeit mehr Garantie der Zuverlässigkeit bieten, als alle gelehrten Polizeicommissionen. Viertens würden ja solche Commissionen nie genügen, sobald der Glaube nur auf wissenschaftliches Zeugniß gebaut werden müßte, da ja ihre Urtheile immer nur den Standpunkt ihres Zeitalters einhalten könnten, und also beim Fortschritte der Wissenschaft später ihre Autorität verlören. Fünftens mag solch' ein Verfahren in Sachen auffallender menschlicher Unternehmungen, z. B. beim animalischen Magnetismus, gelten, aber wie paßt eine solche Behandlung gegenüber dem gottgesandten Verkündiger der göttlichen Erbarmung? Sechstens sind die Wunder Jesu alle in ihrem Gegenstande so gewählt, daß keine gelehrte Untersuchung einer solchen Commission, selbst wenn sie den heutigen Standpunkt der Wissenschaft eingenommen hätte, dieselben über die nennenswerthen Zweifel dennoch nicht weiter hinüber gehoben hätte, als das Vertrauen auf ehrliche Zeugen mit Menschenverstand ohne Gelehrsamkeit. Siebentens hat in der That eine solche mißtrauische Untersuchung der

Wunder Jesu zu seiner Zeit wirklich stattgefunden, freilich nicht von gelehrten Academikern, wohl aber von Leuten, die unzweifelhaft, wenn es sich um das Aufdecken eines Betruges handelt, eine größere Befähigung mitbrachten, als alle Polizeicommissionen. Dieses sind einfach die Juden. Wie groß war das Interesse der Pharisäer, der Schriftgelehrten und aller jüdischen Gegner Jesu, zuzusehen, ob sich nicht ein Betrug in der Sache bloßlegen lasse. Wie leicht hätten sie den so gefährlichen Zerstörer ihres Einflusses und ihrer Interessen vernichtet, wenn es ihnen hätte gelingen können, Jesum als Betrüger zu entlarven und so der Lächerlichkeit preiszugeben. Wie sehr wird also diese schlaue und hochinteressirte Commission sich in unmittelbarster Nähe Mühe gegeben haben, alles Erdenkliche auszuspioniren, ehe diese Bande zur Ueberzeugung gelangte, auf diesem Wege sei nun einmal nichts zu erreichen. Diese volle Ueberzeugung aber, spricht sie sich nicht sonnenklar aus in der von den Juden aufgestellten und durch Jahrhunderte überlieferten, bekannten Behauptung, Jesus habe seine Wunder durch den Teufel gethan, eine Behauptung, die nur auf der Ueberzeugung vom übernatürlichen Charakter der Werke Jesu ruht und für alle Zeiten ein wichtiges Zeugniß feindseliger Augenzeugen für die Aechtheit und unangreifbare Thatsächlichkeit der Wunder Jesu bildet.

Die Atheisten oder Pantheisten Renan, Strauß ꝛc. können nun einmal die Wunder Jesu auf ihrem philosophischen Standpunkte nicht gelten lassen, daher suchen sie künstlich nach möglichst kurz entscheidenden Mitteln der Verwerfung, die indessen beim Glauben an Gottes Weltregierung und Erbarmung keine Bedeutung haben.

## §. 97.

### Die Wunder als Zeugniß für die Gottheit Jesu.

Man läugnet die Beweiskraft der Wunder für metaphysische Wahrheiten. — Man findet die in den Evangelien erzählten Wundervorfälle zu kleinlich für Gott. — Widerlegung dieser beiden Ansichten. — Vierfaches Hervortreten der Herrschermacht Gottes in den Wundern Jesu. — Christus erscheint als göttlicher Beherrscher der willenlosen Natur: — die Verwandlung des Wassers in Wein, die beiden Brodvermehrungen, der reiche Fischfang, die Stillung des Seesturmes, das Wandeln auf der Meeresfluth. — Christus zweitens als Herrscher über den freien Menschen: — Strafcharakter der Krankheiten, Aufhebung dieser Strafe in den sämmtlichen Krankenheilungen Jesu. — Christus drittens als Herrscher über unsern Geist nach dem Tode: die Todtenerweckungen. — Christus viertens als Herrscher über die höhere Geisterwelt: — die Heilung der Besessenen.

Man hat ferner, wie wir bereits erwähnten, die Beweiskraft der Wunder in Zweifel gezogen. Zwischen der historischen Thatsache der Wunder und den metaphysischen und moralischen Lehren des Christenthums will man keinen geeigneten Zusammenhang finden. Andern Gegnern scheint die Art der Wunder, die von Jesus berichtet werden, nicht großartig genug. Diese Krankenheilungen kommen ihnen nach ihrem Geschmacke wie kleinliche Schaustücke vor, so daß sie ihnen als unwürdige Mittel für die erhabenen Zwecke einer Gottesoffenbarung erscheinen. Christus hätte nach ihrem Rathe und Geschmacke mit viel großartigern Zeichen auftreten müssen. Sie verlangen etwa Wunder am Himmel, wie schon weiland die Pharisäer Aehnliches verlangten.

Hinsichtlich der Beweiskraft der Wunder bei Annahme metaphysischer Wahrheiten liegt der Zusammenhang keineswegs so ferne. Wir bemerkten früher bereits, daß trotz der Abläugnung dieses Zusammenhanges unsere Gegner vorkommenden Falles von einem angeblichen Gottesgesandten sicherlich Wunder als Beweise seiner Sendung verlangen würden. Ist es Zweck göttlicher Offenbarung, daß dieselbe durch positive Belehrung die Mängel der natürlichen Erkenntniß der Menschen in ihrem gesunkenen Zustande bis zu einem bestimmten Grade auszugleichen sucht, so kommt es hierbei nicht sowohl auf Erreichung persönlicher Einsicht in die mitgetheilten Wahrheiten, als vielmehr auf die Anerkennung der Autorität des Belehrenden an. Gott wollte bei der Offenbarung nicht das Wunder einer übernatürlichen innern Erleuchtung aller einzelnen Menschengeister, er wählte vielmehr den andern Weg liebender Belehrung und Erziehung, unterstützt durch die Gnade des Glaubens, ohne den gefallenen Menschen wunderbar aus der Sphäre seiner jetzigen natürlichen Einsicht herauszureißen. Dieser Weg verband mit der Belehrung zugleich die Erziehung des guten Willens und die Pflege der Liebe, die das Heil erst vollendet. So erfolgte die nöthige Belehrung im Wege der Autorität, ohne daß der Freiheit ein Zwang angethan wurde, und der Glaube selbst wird von Anfang schon zugleich ein Verdienst des Willens, während er die erforderliche Erleuchtung der Einsicht für Alle hinreichend bietet. Daher kam Alles gerade darauf an, die Autorität des göttlichen Lehrers der Menschheit zu beglaubigen. Erst wenn man auf diese Autorität hin die geoffenbarten Wahrheiten angenommen hat, wird das practische Leben nach diesen anerkannten Wahrheiten, verbunden mit ernstem Nachdenken über sie, allmählich auch einen möglichst vollkommenen Blick in ihren innern Werth gestatten.

Bei dieser Gelegenheit erscheint es für die Apologetik durchaus nothwendig, tiefer, als es gewöhnlich geschieht, auf den Zusammenhang der Wunder Jesu einzugehen, um ihre Bedeutung als Beweis seiner göttlichen Macht klarer aufzufassen. Dieser Aufgabe wollen wir in den folgenden Erörterungen uns unterziehen, um den richtigen Einblick in die volle Bedeutung der Wunder Jesu zu vermitteln.

Man hat unter den christlichen Lehrern vielfach den Weg eingeschlagen, daß man aus den Wundern Jesu zunächst nur die Uebernatürlichkeit seiner Sendung überhaupt nachwies, sowie dieses auch bei einem bloßen Propheten sich ergeben würde. Dann hat man weiterhin hieran die Bemerkung angeschlossen: man müsse also diesem übernatürlich bestätigten Gottesgesandten für all' seine Behauptungen Glauben schenken. Von sich selbst aber sage nun Jesus ausdrücklich, daß er nicht nur ein Gesandter, sondern der wirkliche Sohn Gottes sei, mithin sei man auch hierin ihm Glauben zu schenken verpflichtet. — Ohne diesen Weg der Beweisführung tadeln zu wollen, halten wir es für angemessener, unmittelbar aus den Wundern die göttliche Natur des Herrn nachzuweisen, indem wir uns an die Worte des Evangelisten Johannes anlehnen: „wir haben gesehen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie die des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit." Aus allen Zeichen des Herrn leuchtet unmittelbar seine göttliche Macht hervor, aber immer nur in einer segenbringenden Weise, daher der Zusatz, daß sich jene göttliche Herrlichkeit „voll Gnade und Wahrheit" gezeigt habe. Der Herr thut nämlich keine schreckenden und strafenden Wunder. All' seine Zeichen dienen vielmehr dem Segen seiner erlösenden Thätigkeit, in welcher er die beiden Grundübel vom Menschengeschlechte abnimmt, nämlich Verirrung durch die Gabe der Wahrheit, und Sünde durch die Gabe der Gnade.

Wenn wir die sämmtlichen Wunder des Evangeliums überschauen, so offenbart sich uns in ihnen die hinter menschlicher Liebenswürdigkeit verhüllte göttliche Macht des Herrn in vier verschiedenen Kreisen, und dabei immer gerade so weit, als sich dieselbe im irdischen Leben und für die jetzigen Erkenntnißmittel der Menschen offenbaren läßt. Der Herr zeigt seine göttliche Macht erstens über die willenlose Natur, zweitens über das freie Thun der Menschen, drittens über die Seelen der Verstorbenen im jenseitigen Leben, und viertens über die höhern Geister. Wir werden daher nach diesen vier Abtheilungen die Wunder Jesu genauer betrachten.

Die göttliche Macht des Herrn zeigt sich zunächst als unmittelbare Herrschaft über die willenlosen Geschöpfe in der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Cana, in den beiden Brodvermehrungen, im reichen Fischfange, in der Stillung des Seesturmes, im Wandeln auf dem Wasser des galiläischen Meeres. Wenn wir diese Wunder im Einzelnen genauer ansehen, so ergeben sich uns folgende Betrachtungen.

Jesus verwandelt durch seinen Willen das W a s s e r in W e i n. Dieselbe Verwandlung ereignet sich alljährlich im Kreise der Natur durch die Fügungen der Allmacht Gottes. Das Wasser des Bodens wird durch das Zusammenwirken vieler Naturkräfte, die wir theils kennen, theils nicht kennen, binnen Jahresfrist am Weinstocke in Traubensaft verwandelt. Weitere Wirkungen der Naturkräfte, verbunden mit den Anstrengungen der Menschen, vollenden dann den Wein. Die Natur wirkt hier, wie immer, an Zeit gebunden; die eine Kraft muß sich mit der andern vereinigen, die andere dabei folgen. Wärme, Meer und Atmosphäre müssen die Wolken bilden, damit diese dem Boden das Wasser bringen. Die Sonne muß mit ihrem Lichte und ihrer Hitze im Wechsel von Tag und Nacht und im regelmäßigen Ablaufe der verschiedenen Jahreszeiten die Reife der Trauben am Weinstock vollenden. Dabei mußte die chemische Zusammensetzung des Bodens und die organische Natur des Weinstockes durch viele uns bekannte und unbekannte Naturwirkungen, denen diese Processe im Laufe der Zeiten anvertraut waren, sich richtig gestaltet haben. Wenn wir dieß Ganze übersehen, so finden wir bei der jährlichen Verwandlung des Wassers in Wein die ganze Natur, vom Kleinen bis zum Großen, in mitwirkender Thätigkeit. Hier kann das Kleinste stören, während das Größte mitwirken muß. Ein kalter Luftzug kann in einer einzigen Stunde den ganzen Erfolg verderben, während die großen Bewegungen des Erdballes und die Macht der Sonne dabei dienen müssen, um die Vollendung herbeizuführen. Bedenken wir daher den ungeheuren Aufwand von willenlos wirkenden Kräften, der im Kreise der Natur erforderlich ist, um Wasser in Wein zu verwandeln. — Alles, was diese Gewalten der Natur bis zur Sonne hinauf zusammen bewirken, vermag nun der Wille Jesu allein und zwar a u g e n b l i c k l i c h auszurichten. Er vollführt dasselbe u n m i t t e l b a r, ohne dabei des Dienstes der Naturkräfte zu bedürfen. Die Macht seines bloßen Willens wirkt neben diesen Kräften und unabhängig von ihnen. Daher ist sein Wirken nicht, wie das Wirken der Kräfte der Natur, an Zeit gebunden. Hier braucht nicht eins auf das andere zu warten und

nicht eins nach dem andern sich zu fügen. Das Wirken dieser Macht ist unmittelbar und eben darum augenblicklich.

Aus dieser einen Thatsache erkennt daher der denkende Mensch die ganze Größe der Macht, die im Willen Jesu liegt. Derjenige, der durch seinen bloßen Willen dieses Riesenwerk der Natur unabhängig von den Kräften derselben augenblicklich vollendet, indem er Wasser in Wein verwandelt, der erscheint nicht bloß als Herr über das Wasser und den Wein, Herr ist er nothwendig auch über all' jene willenlosen Kräfte, denen einzig und allein die Gewalt des Allmächtigen ihr Wirken und Zusammenwirken verliehen hat, auf daß sie nach seinem Willen alljährlich in der Natur das Wasser in Wein verwandeln, Herr muß er sein über den Boden und seine Kräfte, Herr über die Gewalten, die die Gestaltung des Bodens gebildet haben, Herr über das Wasser, Herr über die Luft und ihre Bewegungen, Herr über das Licht und die Wärme, Herr über die Ordnung im Wechsel der Jahreszeiten, Herr über die Bewegungen der Erde, Herr über die Sonne selbst. Die Gestaltung des kleinsten Sandkörnchens im Boden und die Bildung jedes Thautropfens müssen ebenso in seiner Macht allein liegen, wie die gewaltigen Bewegungen des Erdballes. Nur eine so vollständige Alleinherrschaft kann den Willen ermächtigen, Wasser augenblicklich in Wein zu verwandeln. Da erscheint also jene Herrlichkeit, wie sie paßt für den Eingeborenen vom Vater. Ein einziges Ereigniß, ein einziger Augenblick genügt, um den Anblick der Größe dieser allmächtigen Willensgewalt allen kommenden Zeiten vor Augen zu stellen.

Betrachten wir weiter die beiden Brodvermehrungen. Das eine Mal erzählt das Evangelium, daß der Herr mit fünf Broden und zwei Fischen fünftausend Menschen gespeist habe, und daß dabei zwölf Körbe voll Brosamen übrig blieben, als Alle gesättigt waren. Das andere Mal sind es sieben Brode und wenige Fische, womit der Herr eine Schaar von viertausend Menschen speist und es erübrigen nach ihrer Sättigung sieben Körbe Brosamen. Auch hier steht wieder das Wunder in Parallele neben den regelmäßigen Erscheinungen der Natur. Alljährlich wird wenig Nahrungsstoff ausgesäet; derselbe vermehrt sich in Jahresfrist durch das Wirken der Natur, so daß zuletzt die vielen Millionen ihre Ersättigung finden. In reichen Jahren bleibt nach dieser Ersättigung mehr in der Hand der Menschen übrig, als sie ursprünglich ausgesäet hatten. Auch hier begegnet uns wieder jenes wunderbare Zusammenwirken in den Kräften der Natur vom Kleinsten hinauf

bis zu den Gewalten, die den Erdball bewegen. Auch hier ist wieder das Eine durch das Andere bedingt und die eine Kraft muß in ihrem Wirken auf die andere warten, so daß die Jahresfrist zu der Vollendung erfordert wird. Aber, wie beim Weine, so reicht auch hier das Erzeugniß alsdann der Welt für die Bedürfnisse eines ganzen Jahres aus. Christus vollendet durch seinen bloßen Willen augenblicklich jene Vermehrung der Nahrung, zu der alle Gewalten der Natur ein Jahr hindurch wirken müssen.

Auch hier erscheint er also wieder nicht nur als der Herr unserer Nahrung, nein, er muß durchaus jener Einzige sein, dem allein all' jene willenlosen Naturkräfte ihre ganze Befähigung zum Mitwirken beim alljährlichen Processe der Nahrungsvermehrung in der Natur verdanken. Der eine nämliche Wille, der diese Brodvermehrungen wunderbar vollführte, er allein muß auch die Herrschaft besitzen über Boden, Wasser, Luft, Licht und Sonne, er allein nur kann in jenen Gesetzen herrschen, durch die sich der Erdball bewegt, auf daß der dem Wachsthum auf Erden nöthige Wechsel der Jahreszeiten entsteht.

Aber der Acker vollendet im jährlichen Processe des Wachsthums unsere Nahrung nicht vollkommen. Was er uns im Getreide bietet, das kann der ursprünglich für paradiesische Nahrung eingerichtete Menschenkörper nicht sofort als Nahrung gebrauchen, es muß vorher durch größere Hitze gleichsam zu einer vollkommeneren Reife gebracht werden. Das gebackene Getreide aber hat in der Brodsgestalt, indem es geeignete Nahrung für den Menschen wurde, zugleich seine Lebenskraft zur Fortpflanzung eingebüßt. Allein für die Macht des Herrn verschwindet dieses Hinderniß, und fertiges Brod, welches die Natur nicht mehr nach ihrer Art im Wachsthum zu vermehren im Stande ist, muß in der Hand Jesu Christi sich dennoch unmittelbar vermehren.

Bedenken wir weiter die Stillung des Seesturmes, so fühlen wir uns gezwungen mit dem staunenden Volke im Evangelium zu fragen: „wer ist der, daß selbst Sturm und Meer ihm gehorchen?" Welche Macht kann den Sturm erfassen, wo soll sich die Handhabe finden, ihn festzuhalten in seiner zerstörenden Wuth? Mit welchen Mitteln können die Wogen des Meeres beruhigt werden? Machtlos und hülflos steht das ganze Menschengeschlecht mit seinen schwachen Kräften und eiteln Rathschlägen der zerstörenden Gewalt dieser Elemente gegenüber. — Wer den Sturm einhalten soll, dessen Gewalt muß höher reichen als der Luftkreis, und wer die Wogen beschwichtigen kann, dessen Macht

muß tiefer reichen als das Meer. Ihm müssen ja all' jene Gesetze unterthan sein und ihre Macht verdanken, die bei der Bewegung des Sturmes und beim Schwanken des Meeres von nahe und ferne mitzuwirken haben. All' dieß Ungreifbare muß er zu fassen wissen, auf daß er es zügle nach seinem Willen und es ihm diene und gehorche.

Die Gewalt Jesu über die Natur zeigt sich ferner bei seinem Wandeln auf dem Meere. Unter den Kräften der Natur wirkt vollständig allwaltend die Kraft der Schwere. Nichts ist auf Erden im Stande, ihrem Einflusse sich zu entziehen, was immer die Natur des Stoffes an sich trägt. Bei all' seinen Erfindungen hat der Mensch noch nie die Spur entdeckt, wie er sich dem Wirken dieser Schwerkraft entziehen könnte. Nichts läßt sich ihr gegenüber isoliren, wie dieses gegenüber andern Kräften vielfach thunlich ist. Die Schwerkraft dringt unmittelbar und ungestört durch alle Stoffe durch mit ihrer immer gleichen, oft zerstörenden Gewalt. Verschieden verhalten sich die Dinge zu ihr nach den drei Aggregat-Zuständen und nach ihrem specifischen Gewichte, obwohl ihr Alles unterworfen bleibt. Das flüssige Meer vermag nicht so der Schwere zu widerstehen, daß der Mensch, von ihm getragen, auf seiner Fläche wandeln könnte; hier wäre nur Tod und Untergang zu finden. Der Wille Jesu bewältigt die Schwerkraft und zwingt das Meer, daß es gegen seine Natur ihm zum Fußpfade dienen muß. Die Macht dieses Willens muß also weiter reichen als die allverbreitete Wirkung der Schwerkraft im Erdball. Dieser Wille bändigt jene Gewalt, der gegenüber alle Macht und Kunst des Menschen nicht das Mindeste vermag.

Im reichen Fischfange, der sich zweimal ereignete, das zweite Mal nach der Auferstehung des Herrn, zeigt sich ebenfalls die eine einzige Macht, die allein unmittelbar die Natur beherrscht. Der freie Fisch im Wasser entzieht sich der Macht des Menschen. Wer kann ihm nachgehen in die Tiefen, wo er sich verbirgt? Wer kann ihn zwingen, zu erscheinen an einem bestimmten Orte in seinem freien Elemente? Christus hat volle Macht über ihn. Die freien Fische müssen ihre Tiefen verlassen und massenhaft sich zusammendrängen an jener Stätte, wo Jesus das Netz ausgeworfen wissen will, mag auch die Tageshitze ihr Erscheinen an der Oberfläche durchaus unnatürlich machen. Hier sehen wir wieder jene Macht, die bis in die Tiefen des Meeres reicht. Sie reicht hier auch bis in die Tiefen jener geheimnißvollen Kräfte, deren Erscheinungen der Mensch im Leben der Thierwelt bewundert und die er als etwas

ihm Unerforschliches nur mit dem dunkeln Namen des Instinctes bezeichnet. Wie die Bewegung des Erdballes im Großen, wie die mechanischen, physikalischen und chemischen Gesetze der Natur, wie die organischen Gesetze der Pflanzenwelt, so sind auch die Geheimnisse der Thierwelt dem Willen Dessen unterworfen, dem neben der ganzen übrigen unfreien Natur auch der Fisch im Wasser gehorchen muß.

In all' diesen Wundern zeigt sich uns die unmittelbare Gewalt, welche der Herrscherwille Jesu im ganzen Kreise der willenlosen Natur besitzt. Wie wir oben bereits bemerkten, kann nur einem einzigen Willen solch' eine unmittelbare Gewalt im Weltall zukommen. Nur der unendliche Herr allein kann in dieser Art selbstständig und ohne Berufung auf höhern Auftrag die willenlose Natur beherrschen.

Eine zweite Reihe von Wundern offenbart uns die göttliche Gewalt Jesu über den freien Willen der Menschen. Wir müssen hierbei genau beachten, welchen Kreis der Herrschaft sich Gott dem freien Willen der Menschen gegenüber allein vorbehalten hat. Keineswegs wird der Herr jemals zu einer Vernichtung der menschlichen Freiheit seine göttliche Gewalt gebrauchen. Wohl kann er die Ergebnisse der äußern Thätigkeit der Menschen nach seinen Absichten unter und in seinen Dienst zwingen; die menschliche Freiheit im Innern des Geistes bleibt davon unberührt. Nur Ein Recht hat sich der Herr als das nothwendige Herrenrecht vorbehalten, und dieses ist die Bestrafung des menschlichen Ungehorsams. Die Herrschaft Gottes über die menschliche Freiheit tritt daher einzig und allein im göttlichen Rechte der Bestrafung auf. Alle Leiden, die den Menschen auf Erden treffen, sind daher mittelbare oder unmittelbare Strafen der Sühne für den Einzelnen oder für das ganze Geschlecht.

Christus hätte nun in diesem Punkte die göttliche Herrschaft zeigen können, indem er strafende Wunder an der sündigen Menschheit vollführt hätte. Allein solch' ein Verfahren entsprach nicht dem Herzen des Erlösers, der gekommen war, „zu suchen und selig zu machen, was verloren war." Seine Wunder alle sollten nur segenbringende Wunder sein. Daher zeigte er seine Gewalt über die Strafen der Menschheit nicht durch Verfügung einer Züchtigung, sondern umgekehrt, durch Wegnahme eingetretener Strafen. Niemand ist im Stande, eine göttliche Strafe, die der Allmächtige eintreten ließ, ohne Weiteres abzuwenden. Wer dieses könnte, der wäre ja im Stande, die Gewalt des Allmächtigen zu besiegen. Christus tritt uns nun in der That mit dieser Gewalt

entgegen, und sein Wille befreit unmittelbar die Menschen von den Strafen, die Gott über sie verhängt hat. In diese Reihe gehören die sämmtlichen Wunder der Krankenheilung. In allen offenbart sich die Gewalt Jesu über die göttlichen Strafen, indem er dieselben unmittelbar durch seinen Willen abwendet. Jesus betet nicht um Befreiung für die Menschen, sondern als eigentlicher Herrscher spricht er: „ich will es, sei gesund", u. s. w. Nur derjenige allein, der die Strafen zu verfügen hatte, vermag in dieser Art die Strafe wieder aufzuheben.

Man könnte vielleicht hier entgegnen: daß ja auch der Arzt die Krankheiten der Menschen zu entfernen vermöge, ohne darum göttliche Gewalt zu besitzen. Da haben wir aber auf den großen Unterschied hinzuweisen, der zwischen den Wundern Jesu und den Thätigkeiten des Arztes hervortritt. Alle göttlichen Strafen haben auf Erden in irgend einer Art ihre Grenze und ihr Ende. Manche Krankheit soll nur bis zu einem gewissen Grade dem Menschen zur Strafe dienen und dann soll diese Züchtigung ihr natürliches Ende finden. Vielfach hat der Herr im Walten seiner göttlichen Vorsehung die Beendigung göttlicher Strafen für den Menschen an den eifrigen Gebrauch seiner Geisteskräfte durch Erforschung der vorfindlichen Heilmittel gebunden. Daher vermag der Arzt allerdings in manchen Fällen diese natürliche Grenze des Uebels herbeizuführen, jedoch wird dieses nur dann gelingen, wenn nach dem Rathschlusse Gottes jene Strafe in der That nicht weiter reichen sollte. Liegt aber diese Beendigung des Leidens für den einzelnen Fall nicht in den Rathschlüssen Gottes, so stehen auch in der Natur dem Arzte keine für diesen Zweck vorgesehenen Heilmittel für den Betreffenden zu Gebote. Der Arzt ist alsdann sogar in der Lage, mit all' seinen Forschungen und Versuchen mitunter das Leiden nur zu vermehren. Mithin ist alle Thätigkeit des Arztes durchaus kein unmittelbares Abwenden der göttlichen Strafe, sondern nur ein Herbeiführen derjenigen Grenzen, welche Gott selbst sich für die zu treffende Straffügung ausdrücklich gesetzt hat.

Wohl gelingt es mitunter dem Menschen unglücklicherweise, einer für ihn nur heilsamen Züchtigung sich gleichsam zu entwinden, allein dergleichen ist immer in der That nur für den Betreffenden ein großes Unglück. Er hat eine bittere, aber kostbare Arznei frevelhaft von sich gestoßen, und von höherem Standpunkte aus betrachtet gleicht seine Klugheit nur dem Unverstande des Kindes, welches sich geholfen zu

haben vermeint, indem es hinter der Wärterin her die verschriebene Arznei heimlich ausgeschüttet hat. Solch' ein Vorbeischlüpfen und Abschieben ist nur bei medicinellen Züchtigungen dem Menschen möglich, nicht aber bei wirklich vindicativen Strafen. Wenn es da versucht wird, so führt es immer nur früh oder spät eine Vergrößerung der Strafe herbei. Christus erscheint in den sämmtlichen Krankenheilungen vollständig als der Herr, der die Strafe unmittelbar durch seinen Willen beendigen kann, weil sie allein durch seine Fügungen eingetreten ist. In dieser Art zeigt er sich also, selbst in jener traurigen Region, deren ganze Natur nur Leid für den Menschen ist, dennoch immer nur in segnender Weise als den allmächtigen Herrscher des Menschengeschlechtes. Die Krankenheilungen haben daher vor Allem die Bedeutung, daß in ihnen Christus als der göttliche Herr über den freien Willen des Menschen sich offenbart und auch bei dieser Offenbarung seine nur segenbringende Liebe nicht verläugnet.

Die dritte Region, in welcher wir die Offenbarung der göttlichen Natur des Erlösers erkennen, ist seine Herrschaft über den menschlichen Geist, nachdem derselbe aus dem irdischen Leben geschieden ist. Was nützt dem Menschengeschlecht alle helfende Macht auf Erden, wenn dieselbe beim Tode ihre Grenze erreicht? Darnach fragt vor Allem der arme Mensch denjenigen, der ihn erlösen soll, ob er denn auch die Macht besitze, seiner armen Seele zu helfen, nachdem dieselbe aus dem irdischen Leben abberufen ist, um jenseits nach unerbittlicher Strenge gerichtet zu werden für Alles, was sie gethan hat in ihres Leibes Leben. Nur wer dort helfen kann, nur wer in jenen dunkeln Regionen seine Macht bewährt, der kann uns in den wichtigsten Fragen erfolgreichen Trost bieten. Christus zeigt nun seine Gewalt über den abgeschiedenen Menschengeist durch die Wunder der Todtenerweckungen. — Alle Weisheit und Forschung der Menschen vermag nicht den Ort zu finden, wohin die Seele gegangen ist, nachdem sie den Körper im Tode verlassen hat. Keine Gewalt auf Erden kann den abgeschiedenen Geist dort auffinden, ergreifen und zurückführen. Christus vermag dieses und auch hier offenbart sich wieder jener einzige Wille, dem allein dieses Vorrecht der Allmacht vorbehalten ist. Er vermag den zerrütteten und bereits in Verwesung übergegangenen Körper allmächtig zur Aufnahme der Seele wieder herzustellen und diese aus dem Dunkel des Jenseits in ihren Körper zurückzuführen. Daher vertraut ihm die Menschheit, wo sie nach Hülfe und Rettung jenseits des Todes sich sehnt; er hat

seine Macht bewiesen, sie reicht weiter als das Erdenleben, sie greift allmächtig in die Regionen des Todes hinüber.

In den Wundern der Krankenheilungen, sowie der Todtenerweckungen, zeigt sich zu gleicher Zeit auch noch einmal die Gewalt des Herrn über die willenlose Natur, denn die Kräfte der Schöpfung und die Stoffe, die sich wunderbar in der Gestaltung des menschlichen Leibes vereinigen, erscheinen hier zugleich in der Gewalt des göttlichen Willens Jesu. Mag die Natur auch noch so sehr auf ihrem gewöhnlichen Gange Verbildung, Zerrüttung und Zerstörung am Körper des armen Menschen vollführt haben, ungestört durch ihren Gang und ihre Gesetze und ebenso wenig bedient durch sie, wirkt der allmächtige Wille Jesu augenblicklich die betreffende Herstellung weit über den Kreis alles dessen hinaus, was die Natur jemals zu vollführen vermag.

Nach all' diesen Zeichen der allmächtigen Herrschaft des Willens Jesu sehen wir den Beweis seiner göttlichen Natur gerade so deutlich vor unsern Augen, als derselbe vom Standpunkte des irdischen Lebens des Sohnes Gottes aus für die Menschheit gegeben werden konnte. Der Herr lebt, leidet und liebt als Mensch unter uns in tiefster Erniedrigung, und mitten aus dieser menschlichen Erniedrigung leuchten jene Blitze seiner göttlichen Allgewalt so deutlich hervor, daß der Glanz derselben von dieser armen Erde aus alle Regionen und Kräfte der ganzen Schöpfung überstrahlt und beherrscht.

Im ganzen Universum, so weit die Schöpfung aller Wesen reicht, bleibt nun thatsächlich nur noch eine einzige und zwar die erhabenste Region übrig, die höhere Geisterwelt. Hier ist also das letzte Gebiet, aus welchem im Leben Jesu noch weitere Zeichen seiner Allgewalt im Himmel und auf Erden durch Wundererscheinungen hervortreten könnten. Ist Jesus auch über diese höheren Wesen Herr, von denen nur seine eigene Offenbarung uns einige nähere Kenntniß gegeben hat? Auch diese letzte und höchste Macht in der Schöpfung sollte sich im irdischen Leben Jesu in einer vierten Reihe von Wundern kund thun. Wieder tritt dann auch bei diesen Erscheinungen der segnende Charakter der Wunderthätigkeit Jesu hervor. Es sind dieses nämlich die vielfachen Wunder der Austreibung der Teufel, in denen der Erlöser als liebevoller Erretter des Menschengeschlechtes aus dem grauenvollsten Elende erscheint, während er seine Macht siegreich gegen die Geister der Hölle vor der Menschheit geltend macht. Diese Erscheinungen liegen unsern gewöhnlichen Begriffen und allen unsern Erfahrungen indessen so ferne,

daß eine genauere Besprechung des Sachverhaltes uns hier nicht erlassen werden kann, auf die wir daher in der nöthigen Ausführlichkeit eingehen wollen.

## §. 98.

## Ueber die Besessenen.

Das Dasein höherer Geister. — Aufschlüsse der heil. Schrift. — Zweifacher Einfluß böser Geister auf den Menschen. — Wesen der Besessenheit. — Einwendungen: Sollte es nicht bloße Krankheit sein? — Wie läßt sich eine Beherrschung des Körpers durch einen fremden Geist denken? — Wie könnte Gott dergleichen zulassen? — Die Gründe, welche die Augenzeugen zur Anerkennung zwangen, daß das vorliegende Uebel vom Teufel herrühre. — Nur die Besessenen der Bibel sind hier Gegenstand unserer Besprechung. — Die Auctorität Christi bestätigt hier den Glauben seiner Zeitgenossen. — Der besessene Gerasener. — Warum kommt die Erscheinung der Besessenheit gerade in der Nähe Christi so häufig vor? — Gründe, die das spätere Verschwinden dieses Uebels erklären.

Was ist nach der christlichen Lehre unter einem Besessenen zu verstehen? Wir haben bereits oben bei anderm Anlasse von den Behauptungen des Christenthums über das Dasein böser Geister gesprochen und müssen hier zuerst auf unsere dort ausgesprochenen Bemerkungen zurückweisen, die Natur lasse uns das Dasein höherer Geister erwarten, ohne jedoch darüber Aufschlüsse geben zu können. Gibt es höhere Geister, so können unter ihnen auch böse Wesen sein, die in der für jeden Geist nothwendigen Prüfung von Gott abgefallen sind und nur im unglücklichen Widerstreben gegen Gott ewig fortleben, obwohl sie auch in diesem Zustande Gott ewig, wider ihren Willen, verherrlichen müssen. Möglich bleibt es und zu erwarten steht es, daß diese Geister zu dem gefallenen Menschengeschlechte in irgend einer Beziehung stehen, die an sich natürlich nur eine traurige und verderbliche sein kann. Gottes Gewalt kann durch ihre Zulassungen und Fügungen auch das böswillige Streben dieser Geister unter den Menschen am Ende heilbringend oder strafend wirken lassen. Ueber all' dieses gibt uns die natürliche Betrachtung nur dunkle Spuren, so daß sie uns höchstens zu unsichern und leicht gefährlichen Vermuthungen veranlassen kann.

Die heil. Schrift spricht nun als göttliche Offenbarung von einem zweifachen Einflusse der bösen Geister auf die Menschen. Erstens redet sie vielfach von den Versuchungen des Satans, also von einem bösen Einflusse desselben auf das Leben unseres Geistes in unsern Gedanken und Gesinnungen. Es heißt in dieser Beziehung: „der Teufel

geht herum wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge." Wie weit dieser Einfluß geht, welche Mittel dabei dem Satan zu Gebote stehen, wie sich die räumliche Gegenwart dieser unsichtbaren Geister verhalte, wie viel ihnen Gott in dieser Beziehung zuläßt, darüber gibt die Offenbarung selbst uns keinen genauern Aufschluß. Sie deutet uns nur einfach die Thatsache des Vorhandenseins einer solchen Gefahr an, um uns zu verwarnen, daß wir auf der Hut sind, und die geoffenbarten Schutzmittel allezeit richtig in Anwendung bringen. Zweitens spricht die heil. Schrift von einem schadenden und quälenden Einflusse der bösen Geister in Beziehung auf das zeitliche Wohl der Menschen, insbesondere von Qualen und Störungen, welche die bösen Geister dem menschlichen Körper bereiten können. Den vollendeten Zustand dieses Unglückes bezeichnet die heil. Schrift als die Besessenheit.

Unter einem vom Teufel Besessenen, wie sie so oft in der heil. Schrift erwähnt werden, wird ein Mensch gedacht, bei welchem ein fremder böser Geist die eigene Seele vollständig aus ihrer Herrschaft über den Körper verdrängt hat, so daß dieser fremde Geist während der Dauer dieses Zustandes den menschlichen Körper ganz so beherrscht, wie derselbe regelmäßig von der eigenen Seele beherrscht und gebraucht wird. Vorerst haben wir diese richtige Definition jenes dunklen Zustandes zu beachten, gemäß welcher also die Besessenheit durchaus verschieden von der Versuchung ist. Sie ist ein Einfluß des Teufels auf den Leib des Menschen, während die Versuchung nur ein Einfluß auf die Seele ist. Möglich bleibt es, daß bei dem Besessenen der aus der Herrschaft gewaltsam verdrängte eigene Geist durchaus nicht bös gesinnt ist und allen Versuchungen des Satans entschlossen widersteht. Der Zustand der Besessenheit ist zunächst nur ein grauenvolles Unglück und keineswegs unmittelbar eine sittliche Schuld. Nach dieser Definition ist es erklärlich, daß der Zustand nicht bei all' diesen Unglücklichen gleich erscheint. Oft bereitet der anwesende böse Geist dem Körper des Unglücklichen nur einzelne krankhafte Störungen, die für den eigenen Geist dann als fortwährendes schweres Leiden erscheinen. Es kommen in der heil. Schrift verschiedene vom Teufel veranlaßte Leidenszustände vor. So wird erwähnt, daß ein Solcher stumm war, daß eine Frau seit achtzehn Jahren am Körper zusammengezogen und krumm gebogen war u. dgl.

Verschieden von solchen Einzelqualen in der Erscheinung ist der oben erwähnte vollständige Zustand der Besessenheit, wo der böse

Geist, statt der eigenen Seele, die Herrschaft über den ganzen Körper und seine Bewegungen in der Gewalt hat. Nicht nur vollführt er alsdann alle möglichen wilden und tobenden Bewegungen durch diesen Körper, sondern er spricht auch aus demselben und durch dessen Sprachwerkzeuge sein eigenes weit reichendes Wissen und seine boshaften Absichten in wilder menschlicher Sprache aus. — Solche Zustände scheinen nicht, oder nur selten, anhaltend fortbestanden zu haben, sondern mit ruhigen Perioden abgewechselt zu haben. Die eigene Seele hat in dieser Lage zwar ihre Gewalt über die Bewegungen des Körpers ganz oder größtentheils verloren; dennoch ist sie nicht abwesend, vielleicht nicht einmal in ihrem Bewußtsein gestört, so daß all' jener Mißbrauch, den der böse Geist mit dem Körper unternimmt, für die eigene Seele zur schwer empfundenen Qual wird, ähnlich wie bei unwillkürlichen Krampfbewegungen. Nach dieser genauern Definition wenden wir uns zur Besprechung der Sache selbst.

Es ist begreiflich, daß die Erzählung so fremdartiger Erscheinungen alle möglichen Arten von Zweifel und mancherlei Erklärungsversuche hervorgerufen hat. Die zunächst liegende Erklärung glaubt man in der Behauptung zu finden, daß unter den Besessenen der Bibel weiter nichts zu verstehen sei, als fremdartige Krankheitserscheinungen, welche die Alten sich nicht in ihren natürlichen Ursachen zu erklären wußten. Die eigenthümlichen Krampfanfälle, welche z. B. bei den verschiedenen Formen von Starrkrampf und andern seltenen Nervenleiden vorkommen, bilden so unnatürlich scheinende Verrenkungen des Körpers, sagt man, daß die wundersüchtigen Alten sich dadurch gar leicht irre leiten ließen. Einmal vertraut mit dem Gedanken, daß überhaupt der Teufel in solchen Fällen anwesend und wirksam sein könne, genügte die natürliche Lust am Auffallenden und Interessanten, daß dieser Aberglaube nun immer weitere Krankheiten in seinen Kreis hineinzog. Tobsüchtige gewöhnlicher Art, Narren mit verwandten fixen Ideen, die bei sich selbst den Glauben an die Möglichkeit der Besessenheit mitbrachten, konnten durch fremdartige Aeußerungen und Thätigkeiten gar leicht diesen Irrthum weiter verbreiten und befestigen. Hätte, sagt man, die heutige Wissenschaft die damaligen Fälle mit ihrer Kritik untersuchen können, so würde sich Alles auf ganz natürlichen Hergang zurückgeführt haben.

Wir antworten auf diesen Erklärungsversuch: es handelt sich keineswegs bei diesen Erzählungen der hl. Schrift um die bloßen sichtbaren Erscheinungen, sondern es fragt sich nur um den unsichtbaren Grund

dieser damaligen Erscheinungen. Gleiche Bewegungen des Körpers können durch sehr verschiedene Ursachen veranlaßt sein. Die Zuckungen eines fremdartigen Nervenleidens könnte z. B. ein Schauspieler mit so überraschender Genauigkeit durch seinen freien Willen nachmachen, daß er jede Beobachtung dadurch zu täuschen im Stande wäre. Es versteht sich nun ganz von selbst, daß wenn wir auch annehmen, der Teufel könne über die Bewegungen des menschlichen Körpers Gewalt üben, derselbe jedenfalls mit diesem Körper doch nichts Anderes machen wird, als Dinge, die sich überhaupt mit dem Menschenkörper, seiner Einrichtung nach, machen lassen. Freilich wird nie der eigene Geist seinen Körper zu all' jenen Bewegungen und Verrenkungen mißbrauchen, die sich möglicherweise ausführen ließen; denn Schmerz und Gefahr halten ihn davon einfach zurück. Die schrecklichen Bewegungen beim Starrkrampf ließen sich ja ebenfalls freiwillig nachmachen, Niemand aber wird in der That diese schmerzlichen Verrenkungen unternehmen. Die äußern Erscheinungen bei jenen Besessenen mußten mithin im Ganzen der Art sein, daß die meisten derselben durch Nervenkrampf oder Geistesstörung ebenso gut ähnlich hervorgebracht werden konnten, wie auch sogar durch absichtliche Verstellungen. Es fragt sich daher nicht um eine mögliche Erklärung der bloßen Erscheinungen, es drängt sich vielmehr hier Alles in der andern Frage zusammen: hatten die Augenzeugen jener Vorfälle vernünftige Gründe, die Ursache jener damaligen Erscheinungen gerade nur im Wirken eines bösen Geistes zu suchen?

Man begegnet hier und da der Behauptung, ein solches Einwirken eines fremden Geistes auf den menschlichen Körper sei an sich etwas Unmögliches. Diese Behauptung läßt sich indessen keineswegs wissenschaftlich begründen. Bleibt ja die Art und Weise, wie der eigene Geist auf den Körper wirkt, für all' unsere Forschungen ein undurchdringliches Geheimniß. Höchstens läßt sich sagen, daß das Gehirn diejenige Stelle des Körpers ist, wo sich die unmittelbare Verbindung desselben mit dem Geiste bildet. Wie aber der Geist auf's Gehirn wirkt, das bleibt rein unerforschlich. So lange wir daher über die Natur des Wirkens unserer eigenen Seele auf den Körper nichts Sicheres zu sagen im Stande sind, dürfen wir nicht im Geringsten die Behauptung wagen, das Einwirken eines fremden höhern Geistes auf unsern Körper sei eine Unmöglichkeit. Höchstens könnten wir sagen: kein menschlicher Geist vermag erfahrungsmäßig in dieser Art sich eines fremden Körpers zu bemächtigen. Doch dieses läßt sich hier nicht

als Einwendung geltend machen, da jeder Menschengeist im irdischen Leben durchaus an seinen eigenen Körper gebunden bleibt und diesen in keiner Art verlassen kann. Auch kann die Unfähigkeit des schwächsten Geistes uns nicht dazu berechtigen, höhern Geistern eine Macht darum abzusprechen, weil dieser schwächste Geist dieselbe nicht besitzt. Die Teufel sind Geister von höherer Macht und Intelligenz, sie sind ferner an keinen Körper gebunden und stehen zu dem Raume in einem uns völlig unbekannten Verhältnisse. Wir wissen daher nicht, welcher Grad von Leichtigkeit der Bewegung, welche tiefe Kenntniß der Einrichtungen der Natur und des Menschen, welche Gewalt über die Mittel der Natur, über Stoff und Kräfte diesen Geistern zu Gebote stehen können, wenn Gott sie in der Ausübung ihrer Bosheit nicht hindern will. Eine Unmöglichkeit des in der Bibel Behaupteten kann also nie von unserer Wissenschaft geltend gemacht werden, was auch große Naturforscher zugestehen.

Man fragt nun: wie soll man sich aber eine solche Besessenheit denken können? Wir antworten hier durch eine Vergleichung. Früher schon sagten wir, daß sich die Einwirkung des menschlichen Geistes auf seinen Körper mit der Einwirkung des Organisten auf die Orgel vergleichen lasse. Hier braucht der Spieler von der ganzen Einrichtung des Werkes nichts zu kennen, als die Tastatur und die Registerzüge, und nur diese Theile brauchen ihm überhaupt zugänglich zu sein, während alles Andere ihm unzugänglich und verschlossen bleiben mag. Ein böswilliger oder ein wahnsinniger Mensch, mit starken Körperkräften begabt, könnte während des geordneten Spieles auf der Orgel erscheinen und dem Organisten entweder mitten in dessen Spiel hineingreifen, oder sogar denselben gewaltsam vom Sitze verdrängen, um nun in der wildesten Art die Orgel zu allem möglichen Lärm zu mißbrauchen. Wehrt sich auch hiergegen der Organist, so lange er kann, so wird dennoch inzwischen die widerwärtigste Störung im Spiele allgemein vernommen werden. Vielleicht wird in Kurzem der Organist hülflos das wilde Treiben dieses Wüthenden auf dem Orgelwerke zusehen müssen. Vielleicht hat dieser Gewaltthätige dazu noch größere Kenntniß von den innern Einrichtungen des Werkes. Er mag einzelne Theile zerbrechen und durch unnatürliche Störungen im Innern den Lärm bis zum Aeußersten vermehren. Ihm liegt ja nichts an der Zerstörung des Werkes, während der Organist immer ängstlich um dessen Erhaltung besorgt ist.

In einem ähnlichen Verhältnisse haben wir uns den eingedrungenen

bösen Geist gegenüber dem Besessenen und dessen mißbrauchtem und gefährdetem Körper zu denken. Die wildeste Verrenkung der Glieder, die unnatürlichsten und qualvollsten Bewegungen, die abscheulichsten Lästerreden, Lügen und Verleumdung werden in diesem Mißbrauche der körperlichen Werkzeuge durch den bösen Geist hervortreten. Vielleicht wird die eigene Seele gegen diesen Mißbrauch ankämpfen, vielleicht mag es ihr gelingen, ihre eigenen Aeußerungen noch mitten durch denselben hindurch hervortreten zu lassen, vielleicht aber wird sie, machtlos und überwunden, nur leidend gegenüber dieser Gewaltübung sich verhalten. Was liegt dem bösen Geiste daran, ob über den unnatürlichen Bewegungen, zu denen er den armen Körper mißbraucht, dessen Theile verrenkt oder zerrissen werden? Was liegt ihm daran, ob er der Seele diesen Körper für künftigen richtigen Gebrauch völlig untauglich macht? Je mehr er dabei den Unglücklichen und dessen Umgebung zu quälen im Stande ist, desto mehr befriedigt sich die Wollust seiner Bosheit. Hier ist ihm die willkommenste und vollständigste Gelegenheit gegeben, seinem Neide und seiner Schadenfreude nicht nur diesem einen Unglücklichen gegenüber, sondern für dessen ganze Umgebung den erwünschten Lauf zu lassen.

Aber wird denn Gott dergleichen dem Teufel zulassen können? Wir antworten: Es steht in der Macht des Herrn, die Strafen des sündhaften Menschengeschlechtes auch durch dieses Mittel vollführen zu lassen, während er dabei jeden Augenblick Herr über alle Vorkommnisse bleibt und der Teufel nicht die Macht hat, jemals mehr zu unternehmen, als ihm Gott durch seine strafenden Rathschlüsse hier im Einzelnen zulassen will. Diese dunkeln Fügungen der strafenden Gottheit stehen in ähnlichem Verhältnisse wie all' jene irdischen Erscheinungen, wo Gott die Bosheit menschlicher Sünde gleichsam mit dem Scharfrichterdienste für seine strafende Gerechtigkeit betraut. Wie oft ist es menschlicher Bosheit und Grausamkeit zugelassen worden, daß sie einzelnen Mitmenschen, die der Herr durch diese Zulassung strafen, prüfen oder zu höherer Vollkommenheit führen wollte, vielleicht noch schlimmere Qualen zufügen konnte. Denken wir nur an die göttlichen Zulassungen während der Martyrerperiode des Christenthums, denken wir an die zahllosen Grausamkeiten, die heute noch unter barbarischen Völkern vorkommen. Jene seltenen Strafgerichte Gottes, die es dem Teufel gestatten, ausgerüstet mit höherer Naturkenntniß und stärkerer Gewalt, seine Bosheit an einzelnen Menschen auszulassen, stehen nur als vereinzelte Erscheinungen

in der langen Reihe jener göttlichen Zulassungen, wo der Herr die Bosheit der Sünde zur Züchtigung der Sünde dienen läßt, oder durch sie dem sittlichen Werthe die Gelegenheit zu den glänzendsten Siegen bereitet.

Die Möglichkeit, daß der Teufel in dieser Art Menschen quälen könne, und daß Gott dergleichen in einzelnen Fällen zulasse, seit unser Geschlecht durch die Sünde der Gewalt und dem Einflusse des Satans zugänglich geworden ist, läßt sich also nicht bestreiten, und große Autoritäten unter den Aerzten und Naturforschern stimmen uns hierin bei, selbst wenn sie anderweitig zu den entschiedenen Gegnern unseres Glaubens zählen. Es fragt sich daher nun weiter, welchen Grund hatten die Alten, daß sie jene bestimmten Vorfälle als Wirkungen des Teufels ansahen, und welche Veranlassung haben wir heute, diesen Glauben der damaligen Augenzeugen zu theilen?

Vor Allem müssen wir darauf hinweisen, daß wir hier einzig und allein von den Besessenen der Bibel reden. Alles, was weiterhin im Laufe der Zeiten über das sonstige Vorkommen der Besessenheit berichtet wird, müssen wir hier auf sich selbst beruhen lassen. Diese weitern Erzählungen gehören nicht zum Wesen des christlichen Glaubens und bedürfen daher hier weder unserer Rechtfertigung noch unserer Widerlegung. Man kann allem Derartigen den Glauben versagen, ohne dabei das Christenthum aufzugeben. Will aber der Einzelne solchen Berichten aus späterer Zeit ebenfalls seine Zustimmung schenken, so mag er für sich zusehen, wie weit er diese Ansicht vor der Vernunft, vor dem Gewissen und vor dem Christenthume rechtfertigen kann. Niemanden darf er verpflichten wollen, ihm hierin im Namen des christlichen Glaubens beistimmen zu müssen. Also nur die Besessenen der Bibel kommen für unsern Zweck hier in Rede. Warum glaubten die Augenzeugen von diesen, daß ihr Zustand der Einwirkung des Teufels zuzuschreiben sei, und warum sollen wir uns ihnen in diesem Glauben anschließen? Wir antworten: Die Augenzeugen haben dieß an eigenthümlichen Umständen, welche die Erscheinungen begleiteten, unwiderstehlich erkannt. Man fragt nun: wie soll es denn möglich sein, dergleichen aus den Erscheinungen selbst zu erkennen?

Das Uebel der Besessenheit hat sich, wenn wir die Geschichte in ihren glaubwürdigen Zeugnissen darüber fragen, in frühern Zeiten vielfach unter den Menschen gefunden. Nirgendwo aber scheint es sich so häufig eingestellt zu haben, als in der unmittelbaren Umgebung Jesu

Christi und der Apostel. In den ersten Jahrhunderten des Christenthums ist noch sehr oft davon die Rede, wie von einer häufig vorkommenden Erscheinung. Allmählich scheint sich indessen dieses Uebel vor dem siegenden Christenthum mehr und mehr verloren zu haben. Noch zu Zeiten Luthers fiel es diesem und seinen Genossen nicht im Geringsten ein, am damaligen häufigen Vorkommen dieses Uebels zu zweifeln, während es sich gegen die neuere Zeit hin so sehr verloren hat, daß sich schwerlich ein entschiedenes Beispiel desselben unter den uns bekannten Völkern der Gegenwart aufweisen läßt.

Sicher ist's, daß die Alten, mit dem Dasein dieses Uebels vertraut, bei ihrer geringern Kenntniß der natürlichen Erscheinungen allerdings auch vielfach durch Irrthum und Täuschung, zu der Annahme von Besessenheit kamen, wo bei besserer Beobachtung sich der völlig natürliche Hergang der fremdartigen Erscheinung herausgestellt haben würde. Allein jedenfalls ist es zu weit gegangen, wenn man, mit einer allgemeinen Hinweisung auf die möglichen Täuschungen, denen der Aberglaube der Alten ausgesetzt war, darum Alles, was sie bezeugen, verwerfen wollte. In den Berichten, die uns über spätere Thatsachen der Besessenheit aufbewahrt sind, finden sich diejenigen Erscheinungen erwähnt, nach denen wir hier suchen, nämlich solche Umstände, die im Vorfalle selbst den übernatürlichen Charakter des ganzen Sachverhaltes erkennen und den Gedanken keinen Augenblick bestehen lassen, daß hier eine bloße Krankheit walte. Es wird uns nämlich berichtet, daß unter andern über die Wirkung der Natur hinausgehenden Eigenthümlichkeiten auch die Thatsache regelmäßig vorgekommen sei, daß die Reden des Besessenen einen viel größern Reichthum des Wissens offenbarten, als der eigene Geist dieses Unglücklichen factisch besitzen konnte. Es wird z. B. regelmäßig dabei erwähnt, daß völlig ungelehrte Personen, gewöhnliche Bauernweiber u. dgl. auf lateinische Fragen die gehörigen Antworten in geläufigem Latein aussprachen. Griechisch gestellte Fragen wurden ebenso beantwortet, und es erscheint dabei überhaupt ein unbegreiflicher Grad von Kenntnissen, von Schlauheit und von Bosheit, wie dieses dem gewöhnlichen Charakter jener Personen nicht im Allerentferntesten entsprach. Weiter noch geht das Fremdartige, denn mitunter zeigten diese Besessenen Kenntnisse, die überhaupt kein Menschengeist haben konnte. Sie geben Facta an, die vor wenigen Augenblicken in weiter Ferne geschahen, oder Facta, die in tiefster Verborgenheit oder nur im Gedankenleben eines Anwesenden vorgekommen sind. Da-

bei tritt aber ganz besonders der Umstand hervor, daß der hier seine Kenntnisse und Bosheiten durch den Mund des Besessenen in rauher Stimme aussprechende Geist sich selbst ganz direct als anwesenden Teufel angibt. — Sind die Anfälle des Uebels, welches meistens nur periodisch eintritt, vorbei, so ist auch all' dieses Wissen und all' diese Bosheit völlig verschwunden.

Offenbar konnte kein Augenzeuge solchen Thatsachen gegenüber sich zu der Annahme verstehen, daß bloße Krankheitszustände, und wären sie auch noch so wunderlicher Art, jemals im Stande sein konnten, einem unwissenden Menschen plötzlich Latein beizubringen. Dieses Wissen ist ja nicht Sache des Körpers, in welchem allein die Krankheit walten kann, es muß durchaus seine einzige Quelle im Geiste haben. Da es aber thatsächlich sich nicht im Geiste dieses Unglücklichen vorfinden kann, so sahen sich die Augenzeugen dieser Ereignisse gezwungen, die Anwesenheit jenes fremden Geistes anzuerkennen, dem dieses Wissen, verbunden mit dieser Bosheit, allein angehören konnte, und der sein Dasein nicht im Geringsten verhüllte, sondern auf's Entschiedenste aussprach.

Es bleibt natürlich Jedem unverwehrt, bei solchen Berichten der Alten seine Zweifel beliebig weit auszudehnen, an Täuschung, Absprache, Betrug und unwahre Berichterstattung seinen Argwohn so lange anzuknüpfen, als es ihm beliebt. Indessen ist der Reichthum solcher Berichte und das Zusammentreffen merkwürdiger Umstände in ihnen jedenfalls viel zu groß, als daß es wissenschaftlich gerechtfertigt wäre, hier von vorneherein ohne alle Untersuchung mit bloßem Abläugnen dieselben wegwerfen zu wollen, wie dieses in der neuern Zeit allgemeiner Gebrauch ist. Für unsere Betrachtung ist es durchaus nicht erforderlich, auf eine nähere Untersuchung über den Werth dieser spätern Erzählungen einzugehen. Wir lassen dieselben vielmehr völlig auf sich beruhen und erwähnen sie nur, um hier bemerklich zu machen, in welcher Art die Alten aus den Erscheinungen selbst zu dem Glauben an die Uebernatürlichkeit des Grundes derselben gelangen konnten.

Thatsächlich stand bei den Zeitgenossen Jesu der Glaube an das Vorkommen der Besessenheit über allen Zweifel fest. Ob auch damals gerade das Reden fremder Sprachen bei diesen Unglücklichen als ein Zeichen der Anwesenheit und Wirkung des fremden Geistes vorgekommen ist, das können wir nach den Berichten des Evangeliums nicht behaupten und nicht bestreiten. Jedenfalls aber hat der Glaube der damaligen Zeitgenossen ebenso gut in deutlichem Hervortreten fremdartigen

Wissens, fremdartigen Wirkens und fremdartiger Bosheit bei den Besessenen seinen Grund gehabt.

Wir sind nicht verpflichtet, uns auf die Untersuchung einzulassen, ob die damalige Zeit an sich für diesen Glauben Beweise gehabt habe. Eins nur steht vor unsern Augen, wodurch für den Christen der alleinige und vollständige Grund seines Glaubens an Besessenheit eintritt, nämlich der einzige Umstand, daß Christus selbst ausdrücklich diesen Glauben seiner Zeitgenossen anerkannt und feierlich bestätigt hat. Zudem aber erscheinen, nach den Berichten des Evangeliums, an den dort erwähnten Besessenen auch Thatsachen, die nur mit der Annahme wirklicher Besessenheit erklärlich sind.

Man könnte hier einwenden: Christus spreche in diesen Fällen nicht sowohl seine eigene Ueberzeugung aus, vielmehr accommodire er sich dabei nur der Anschauungs- und Ausdrucksweise des Volkes. Allein wir wissen, wie wenig Jesus Christus überhaupt den Vorurtheilen des Volkes nachgegeben hat, und wie sollte es sich mit seinem Berufe eines göttlichen Verkündigers der höchsten Offenbarung für alle Zeiten jemals reimen lassen, daß er in einer so auffallenden Weise seine Ueberzeugung verläugnet und einen so tief eingreifenden Irrthum für immer bestätigt hätte. Man hat auch wohl versucht, die Worte Jesu in Beziehung auf die Besessenen dadurch zu erklären, daß man annahm: er sei auf die Reden dieser Irrsinnigen nur mit schonender Geduld eingegangen, und er habe absichtlich im Sinne ihrer fixen Ideen gesprochen, um sie nicht in ihrem unglücklichen Zustande durch Widerspruch zu reizen. Es sei ja bekannt, daß man im Umgange mit solchen Irren und zum Zweck ihrer Beruhigung und Heilung meistens gut daran thue, daß man ihren fixen Ideen nicht widerspreche. Allein wir dürfen nicht verkennen, daß hier die Stellung Jesu eine ganz andere war, als die des Irrenwärters. Wir sehen ihn mit diesen Unglücklichen nur in jener feierlichen Stunde zusammentreffen und reden, wo er im Begriffe steht, durch seine göttliche Macht das Uebel wunderbar von ihnen zu vertreiben. Dieses Uebel weicht wirklich auf sein Machtgebot: wie sollte er also, im Besitze solch' einer Gewalt, gerade bei der Ausübung derselben zu Accommodationen gezwungen gewesen sein, die nur geeignet erscheinen könnten, einen tiefgreifenden Irrthum für alle Zeiten den Völkern einzuprägen.

Aber es genügt in der That, nur das Verfahren des Herrn genau anzusehen, um jeden Gedanken an irgend eine Accommodation für immer vollständig zu beseitigen. Christus redet das Uebel selbst direct

an, wie ein persönliches Wesen, er fragt es sogar nach seinem Namen, er bedroht es, er nimmt seine Bitten an und ertheilt ihm erbetene Erlaubnisse. Was aber dann die Hauptsache ist: das Uebel macht von der erhaltenen Erlaubniß vor den Augen aller Zuschauer in wunderbarer und grausenhafter Weise den unerklärlichsten Gebrauch. Dieses ganze Verfahren des Herrn und aller dabei vorkommenden Erscheinungen wird Niemand mit der Annahme reimen, daß Christus selbst hier nur eine natürliche Krankheit anerkannt habe. Nie konnte er eine Krankheit nach ihrem Namen fragen und sie in jeder Beziehung als persönliches Wesen behandeln.

Das auffallendste Beispiel solcher Erscheinungen begegnet uns in der Bibel bei der Erzählung von dem besessenen Gerasener. Hier fragt der Herr das Uebel in diesem tobsüchtigen Menschen: wie heißest du? und er erhält die dunkle Antwort: „Legion, denn unserer sind viele.“ Als der Herr diese Legion böser Geister bedroht und zum Ausfahren aus dem Besessenen zwingt, wagen die Geister die wunderliche Bitte: der Herr möge ihnen gestatten, in die am Berge weidende Schweineheerde zu fahren. Die Erlaubniß wird wirklich ertheilt, und in dem nämlichen Augenblicke, wo der Besessene von seinem Uebel befreit wird, fährt dasselbe in die Schweine hinein, denn diese gerathen in Raserei und stürzen sich vom Abhange hinunter in den See, bei zweitausend an der Zahl. Hätte es sich hier nur um die Entfernung einer fixen Idee bei einem Wahnsinnigen gehandelt, so mußten die Schweine dabei ruhig bleiben. Nie konnte die fixe Idee auf diese übergehen und sie dergestalt gewaltig ergreifen, daß sie sich alle ersäuften. Eine ganz andere Macht mußte diese Erscheinung vor den Augen des entsetzten Volkes vollführt haben, so daß die Bewohner der Umgegend in ihrem Schrecken darüber den Herrn bitten, er möge ihre Gegend verlassen, während der Geheilte froh und glücklich ihn anbetet und um Aufnahme in die Zahl seiner Jünger bittet, die ihm aber verweigert wird.

Wir können hier die Frage nicht unbeantwortet lassen: Warum soll denn Gott dergleichen grausenvolle Erscheinungen in der Nähe Jesu so häufig zugelassen haben, während sich gegenwärtig kein einziges Beispiel der Art auf Erden finden läßt? Sind wir nicht berechtigt, aus dem Umstande, daß dergleichen unter uns nicht erweisbar vorkommt, überhaupt Zweifel gegen die Zuverlässigkeit der alten Berichte, oder wenigstens gegen die Richtigkeit des christlichen Verständnisses dieser Berichte geltend zu machen?

Jedenfalls kann der bloße Umstand des gegenwärtigen Aufhörens solcher Uebel kein Recht geben, das frühere Vorkommen derselben zu bestreiten. Es läßt sich indessen der Grund erkennen, der diese Aenderung im Laufe der Zeiten eintreten ließ. Das Uebel der Besessenheit ist das grausenvollste äußere Zeichen der Lage, in welche das Menschengeschlecht gerathen war, seitdem es durch den Sündenfall in eine Art von Sklaverei dem Satan gegenüber eingetreten ist. Unter allen irdischen Uebeln kann keines schrecklicher erscheinen, als dieses. Nicht nur ist es ein entsetzliches Unglück für den Betroffenen, sondern auch für seine ganze Umgebung. Unter dem tiefgesunkenen Volke zur Zeit Jesu Christi ließ daher die göttliche Fügung die Ausführung dieser Bosheit der Hölle häufiger zu, damit die Menschen daraus recht erkennen und fühlen sollten, welch' einem boshaften Herrn sie sich durch die Sünde in Dienst gegeben hatten. Unfähig in ihrer Verblendung, unmittelbar das Uebel der Sünde selbst in seiner Größe zu erkennen, sollte die damalige Menschheit durch dieses äußere und sichtbare Zeichen zu dieser Erkenntniß gelangen, um mit desto größerer Sehnsucht der liebenden Hülfe des Erlösers entgegen zu kommen. Nachdem man die Macht und Liebe Jesu bei der Errettung aus diesem grausenvollen Leiden so recht in ihrer ganzen Größe gefühlt hatte, sollten die verblendeten Herzen sich auch weiterhin dem Verlangen eröffnen nach der noch weit wichtigeren Rettung aus der geistigen Sklaverei des Satans, d. h. aus der Sünde.

Keines unter den Wundern des Herrn war mehr dazu geeignet, die unbegrenzte Größe seiner Macht und die Ausdehnung seiner nach Rettung der Verlorenen verlangenden Liebe den Augenzeugen in ihrer Noth gewaltiger aufzudringen. Christus erscheint hier nicht nur als Herr der Natur, nicht nur als Herr der strafenden Uebel und nicht nur als Herr über den Geist des Menschen diesseits und jenseits; auch die letzten und höchsten Mächte, vor denen wir uns zu fürchten haben, erscheinen seiner Macht unterworfen, während er zum Kampfe gegen sie und zu unserer Errettung die Fülle seiner Liebe dabei offenbart. Die Zulassung Gottes, durch welche dieses Uebel damals so häufig hervortrat, findet also in der sittlichen Lage der Umgebung Jesu ihre Erklärung.

Andererseits aber müssen wir hier auch auf einen Grund hinweisen, der von Seite der Hölle das häufige Erscheinen dieses Uebels zu damaliger Zeit erklärlich macht. Die bösen Geister fühlten beim Wirken Jesu sehr wohl die Nähe ihrer bevorstehenden Niederlage. Und so ist es denn, als ob dieselben zu guter Letzt noch einmal ihre ganze Bosheit

am armen Menschengeschlechte auslassen wollten, ehe ihre Herrschaft auf Erden durch den Sieg Christi vernichtet wurde. Hier äußert sich nur die Wollust der Rachgier und Schadenfreude, wie sie der Hölle eigenthümlich ist, verbunden mit jenem letzten Trotz, den der Aerger über die bevorstehende Niederlage veranlaßt. So geht das Uebel der Besessenheit auch später vielfach bei der Ausbreitung des Christenthums an neuen Orten aus denselben Gründen dem Siege der Sache Gottes voraus, während es sich vor den Fortschritten des Christenthums allmählich immer mehr zurückgezogen hat.

Der Umstand, daß die Besessenheit heute unter uns verschwunden scheint, läßt daher eine doppelte Erklärung zu. Erstens liegt es vielleicht nicht mehr in den Absichten Gottes, dieses Uebel unter den jetzigen Strafmitteln anzuwenden, während seine damalige Anwendung dem Siege des neuen Christenthums dienen mußte. Zweitens aber liegt es vielleicht auch am Willen der Hölle selbst. Wie bei Thaten böser Menschen die göttliche Fügung nur den wirklich vorhandenen bösen Willen der Verbrecher zur Ausführung kommen läßt, nicht aber diesen Willen selbst hervorruft und erzwingt, so ist es ganz ähnlich mit der Bosheit dieser höhern Geister. Gott ruft diese Bosheit nicht hervor, sondern er läßt ihr nur nach seinen Rathschlüssen die Ausführung zu, wenn der freie Wille der bösen Geister seinerseits den Entschluß gefaßt hat, obwohl bei diesen völlig verdorbenen Geistern der neue böse Entschluß nicht, wie beim Menschen, als wesentliche Vermehrung der vorhandenen Schlechtigkeit anzusehen ist. Wenn daher die Hölle ihrerseits nicht mehr die Absicht hat, durch Besessenheit die Menschen zu quälen, so können wir nicht annehmen, daß Gott sie dazu zwingen werde, da ihm dann ganz andere Strafmittel für die Erreichung seiner Zwecke zu Gebote stehen. Wir dürfen daher annehmen, daß die veränderten Verhältnisse in der Menschheit gegenwärtig der Hölle die Lust benehmen, in dieser Art auf Erden ihre Bosheit geltend zu machen, und müssen zur bessern Würdigung des Sachverhaltes genauer auf diese Veränderungen hinweisen.

Bis in die Zeiten der Reformation weit hinein stand unter den Menschen der Glaube an die im Christenthum geoffenbarte übersinnliche Welt und Ordnung so allgemein und unerschütterlich fest, daß man denjenigen, der dieses Ganze in Frage gestellt hätte, nicht als einen Aufklärer und starken Geist, sondern nur als einen schwachsinnigen Narren angesehen und behandelt haben würde. Alle geistigen Streitigkeiten da-

maliger Zeit drehen sich immer nur um Einzelnheiten im allgemein anerkannten Glauben an die übernatürliche Ordnung. Damals war also der Teufel gleichsam allgemein bekannt und anerkannt, und es war ihm nie nützlich und nie möglich, sein eigenes Dasein den Menschen im Großen in Zweifel zu bringen. Nach dem siebenzehnten Jahrhundert hat sich dieses Verhältniß wesentlich geändert, und der vollständige Unglaube hat immer größere Ausdehnung gewonnen, bis er zuletzt den herrschenden Zeitgeist bildete. Offenbar liegt es nun gewiß nicht in den Wünschen der Hölle, die Befestigung und den Fortschritt dieses Unglaubens ihrerseits zu stören. Träte aber der Teufel heutigen Tages auch nur in einem einzigen entschiedenen Falle von Besessenheit auf Erden auf, so würde er mit dieser schlagenden Bestätigung seines eigenen Daseins und Wirkens nicht nur den Spiritualismus und den ganzen christlichen Glauben bestätigen, sondern auch sogar der wahren Kirche Christi die Gelegenheit bieten, die ihr vom Herrn verliehene Macht gegen dieses Uebel siegreich auszuüben und so zu ihrer eigenen Beglaubigung zu benützen. Bei den gegenwärtig so reichen Verbindungsmitteln in der ganzen Welt würde ein einziger derartiger Vorfall bis in die weitesten Kreise und auf lange Zeit fortwirken. Daher ist es wohl der List der Hölle zuzutrauen, daß sie sich hüten wird, durch solche Befriedigung ihrer Rachelust im Kleinen dem erwünschten Verderben der Welt, welches der Unglaube im Großen bereitet, so erfolgreich störend entgegenzuarbeiten. Diebe und Betrüger verzichten auf den Ruhm, persönlich mit ihrer Klugheit bekannt und bewundert zu werden, da das Verborgenbleiben wesentliche Bedingung für Erreichung ihrer Zwecke im Großen ist. Auch die List der bösen Geister richtet sich heutigen Tages vor Allem darauf, den Menschen nur immer mehr zu überreden, daß er nur ja nicht an das Dasein des Teufels und der Hölle denken, sondern nur im Unglauben seinen höchsten Ruhm und die Grundsätze für die Einrichtung seines Lebens suchen möge. Tausenderlei Einfluß, dem Menschen in aller Art zu schaden, steht dabei den bösen Geistern zu Gebote, auch ohne daß sie wahrnehmbar für die Sinne des Menschen, wie in der Besessenheit, hervortreten.

Erst nach einem möglichst vollständigen Ruin des göttlichen Glaubens unter den Menschen kann wieder eine andere Periode noch höherer Verworfenheit eintreten, wo es zum entgegengesetzten Extreme kommt, daß nämlich der Teufel völlig die Stelle Gottes in den Herzen der Menschen einzunehmen trachtet und zu diesem Zwecke mitten im

vollendeten Unglauben nun ungenirt sozusagen einen neuen höllischen Glauben einzuführen trachten kann. Hat dieser böse Geist ja in der Versuchung zu Christus in diesem Sinne gesprochen: allen Glanz und Genuß der Reiche dieser Welt wolle er ihm geben, wenn er vor ihm niederfalle und ihn anbete. Im letzten Fortschritte des Unglaubens und Sittenverderbnisses könnte daher die Möglichkeit der Wiederkehr des Uebels der Besessenheit vielleicht in naher Zukunft liegen.

Ebenso würde im Falle einer spätern etwaigen Bekehrung der Völker zu allgemein herrschendem christlichem Glauben die Besessenheit leicht wieder hervortreten können, da alsdann die Hölle von den Rücksichten befreit wäre, wodurch sie gegenwärtig zum Verborgenbleiben sich veranlaßt sieht. Treten solche Erscheinungen jemals wieder ein, so besitzen wir in der Macht des Exorcismus, den Christus seinen Dienern übergeben hat, das übernatürliche Hülfsmittel, um diesen schadenden Einfluß der Hölle zwar nicht aus der Welt überhaupt zu verbannen, aber ihn in jedem einzelnen Falle mit der Kraft des Glaubens zu verscheuchen. Natürlich würden die allerunumstößlichsten Beweise durch die Erscheinungen selbst unzweifelhaft vorliegen müssen, ehe man in einem so sehr der Täuschung ausgesetzten Gebiete die Entscheidung wagen dürfte: es liege in der That ein neuer Fall wirklicher Besessenheit vor.

Die Wunder Jesu an den Besessenen zeigen also in glänzender Art den Heiland als göttlichen Herrn im vierten und letzten Gebiete der Weltherrschaft, indem die höhern Geister in ihrer Bosheit besiegt erscheinen und dem Erlöser die Ausführung unserer Rettung nicht streitig machen können.

## §. 99.

## Angriffe der Gegner gegen die Wunderberichte des Evangeliums im Einzelnen.

Die Wunder in ihrem Zusammenhange betrachtet. — Möglichkeit der Zweifel gegen einzelne aus diesem Zusammenhange gerissenen Wunderthatsachen. — Die drei einzig beachtenswerthen Gestalten solcher Zweifel. — Der Gegner kann sein Vorgeben nur an einzelnen Wundern für den ersten Blick anbringen, während daneben zahlreiche andere Wunder ihn widerlegen. — Zweifache Uebernatürlichkeit der Wunder. — An natürliche Mittel ist nicht zu denken, wo schon die Thatsache an sich über alle Naturkräfte hinausgeht. — Der Zweifel, ob nicht der lebhafte Glaube der Betheiligten die Heilungen durch Aufregung bewirkt habe. — Thierischer Magnetismus. — Zweiter Zweifel: der Verdacht der Vorspiegelung. — Schwere der Anklage gegen den Charakter Jesu. — Vorspiegelung war bei den Krankenheilungen unmöglich. — Ebenso wenig ist durchweg an Absprache zu denken. —

Nur bei einigen wenigen Wundern könnte solch' ein Verdacht angeregt werden, wenn sie allein ständen. — Dritter Zweifel: Hat nicht das Volksgerede Wundererzählungen hervorgebracht? — Verbindung jener drei Zweifel. — Die Heilung der zehn Aussätzigen als allseitige Widerlegung.

Nach dieser umständlichen Besprechung der im Leben Jesu vorkommenden Wunder an den Besessenen, die wir wegen der Fremdartigkeit des Gegenstandes hier nicht unterlassen und nicht abkürzen durften, wiederholen wir die Uebersicht, in welcher wir die Bedeutung der Wunder Jesu betrachteten. Das, was Christus, äußerlich einem schwachen Menschen gleich, von der göttlichen Natur und Würde seiner Person ausgesprochen hat, das hat er mit der einzig in diesem Falle genügenden Art von Beweisen der Welt in seinem Leben kund gethan. Nicht Worte, sondern nur Thatsachen konnten hierfür genügen und zwar nur solche Thatsachen, welche allein mit dem vollen Besitze der ganzen Fülle göttlicher Macht ausführbar sein können. Christus zeigt uns daher die ihm innewohnende göttliche Macht in all' jenen Kreisen, in welchen sie überhaupt wirksam erscheinen kann, und er zeigt sie hier gerade in derjenigen Art, wie er sie auf diesem Punkte seines Weltalls auf unserer kleinen Erde in menschlicher Erniedrigung am passendsten kund thun kann. Er zeigt sie ferner überall nur in segnender Weise, als liebender Erlöser und nicht als strafender Richter. So verkünden jene einzelnen Wunderzeichen seine Macht und Herrschaft klar und deutlich als ausgedehnt: erstens über den ganzen Kreis der willenlosen Natur, zweitens über den freien Geist der Menschen, drittens über das Schicksal der abgeschiedenen Seelen im jenseitigen Leben, und viertens über alle Macht der Gott widerstrebenden höheren Geisterwelt. Indem wir die Wunder des Herrn in diesem Zusammenhange und in dieser Ordnung betrachten, zeigt sich uns ein lichtvoller Ueberblick des Ganzen. Manches, was aus dem Zusammenhange gerissen dunkel und unerklärlich erscheinen dürfte, gewinnt dabei von selbst seine richtige Würdigung, und eine Reihe von Fragen und Schwierigkeiten fallen alsdann als überflüssig und bedeutungslos weg.

Nach dieser Einsicht in den ganzen Zusammenhang der göttlichen Thatsachen des Evangeliums, der überall die Bedeutung des Einzelnen erst im rechten Lichte anschauen läßt, haben die Einwendungen nur geringe Wichtigkeit, die sich darauf stützen, daß bei den einzelnen Ereignissen, welche das Evangelium als Wunder erzählt, Zweifel gegen den übernatürlichen Charakter des Vorgefallenen nicht unmöglich

seien. Wir müssen hier genau darauf hinweisen, daß die gewöhnlichen Einwendungen gegen die Wunder Jesu auf den ersten Blick den Anschein einer Wichtigkeit an sich tragen, die ihnen in der That nicht zukommt. Wie wir eben sagten, sind das Alles nur Nachweisungen, daß gegen einige einzeln betrachtete Wunder dieser oder jener Zweifel am übernatürlichen Charakter des Ereignisses nicht gerade unmöglich sei. Nur wo man überhaupt gegen die Anerkennung von Wundern anderweitig schon voreingenommen ist, hat diese Nachweisung der Möglichkeit des Zweifels irgend eine Bedeutung.

Man verrückt den thatsächlichen Sachverhalt, wenn man diese Gründe zu bloßem Zweifel mit großem Pompe wie förmliche Widerlegungen vorführt. Eine wissenschaftliche Widerlegung unseres Glaubens ist dann noch lange nicht gegeben, wenn man bloß zeigt, daß hier Zweifel nicht unmöglich wären. Als wirkliche Widerlegung könnte nur eine solche Einrede wissenschaftlich anerkannt werden, die uns die förmliche Unmöglichkeit oder doch Unvernünftigkeit in den Annahmen unseres Glaubens nachwiese. Bloße Zweifel hingegen können immerhin dann schon auftreten, wenn die Sache nur etwas Fremdartiges ist, darum aber noch lange nicht für unmöglich erklärt werden kann. Bringt man daher an die Betrachtung der einzelnen Wunder gleich die Voraussetzung mit, daß Wunder überhaupt unmöglich seien, oder auch nur das Gefühl, daß sie eine nutzlose, überflüssige und mithin unbegreifliche Zuthat bei der Offenbarung Gottes bilden, so legt man diesen Zweifeln natürlich ein wesentliches Gewicht bei. Wir können kaum scharf genug hervorheben, daß bei einem klaren Einblick in den wirklichen Zusammenhang der Thatsachen des Evangeliums unter sich und mit den Seelenbedürfnissen des gefallenen Menschen die Sache sich derart in sich selbst rechtfertigt und die berechtigten Forderungen der Vernunft so vollständig befriedigt, daß jene Versuche, Zweifel an die Berichte der einzelnen Thatsachen anzuhängen, kaum noch eine Beachtung für den denkenden Forscher verdienen.

Alle derartigen Einreden, die im Laufe der Zeit gegen die Wunder Jesu vorgebracht wurden oder noch vorgebracht werden können, lassen sich auf folgende drei Gedanken zurückführen. Man sagt: Vielleicht hat Christus diese als Wunder erscheinenden Thaten durch kluge Benützung und Anwendung der Naturkräfte vollführt; oder man sagt: er hat diese Dinge dem unwissenden Volke nur vorzuspiegeln gewußt; oder man bemerkt drittens: diese Dinge sind vielleicht nur wichtig geworden in Folge der ungewöhnlichen Uebertreibungen durch das Volksgerede. Jeder des

Redens werthe Zweifel an den einzelnen Wundern Jesu wird sich immer bei genauerer Betrachtung auf eine von diesen drei Bemerkungen oder auf ihre Vereinigung zurückführen lassen, mag auch Anfangs die Form anders und eigenthümlich erscheinen. Was haben wir nun zu antworten gegenüber denen, welche solche Zweifel gegen die Wunder Jesu erheben?

Zuerst müssen wir darauf hinweisen, daß es dem Gegner nicht schwer fällt, bei dem einen oder dem andern einzelnen Wunder, wenn er dasselbe aus dem Zusammenhange gerissen betrachtet, solch' einen Zweifel zu rechtfertigen. Daher ist es auch regelmäßig bei den Gegnern gebräuchlich, mitten unter dem allgemein gehaltenen Raisonnement nur „beispielsweise" das eine oder andere für diesen Zweck gut gewählte Wunder dem betreffenden Zweifel zu unterwerfen. Man kann dann zuletzt mit Uebergehung alles Uebrigen sogleich zu allgemeinen Angriffen auf das Ganze fortgehen, und der getäuschte Leser glaubt, daß das ganze Raisonnement vollständig gerechtfertigt sei. Wir stellen diesem Verfahren gleich von vorneherein die Behauptung entgegen, daß jede von diesen Bemerkungen, während sie bei dem einen oder dem andern Wunder einen Schein von Anwendbarkeit findet, immer zugleich wieder durch eine Reihe von andern Wundern als unhaltbar erscheint.

Wer die Wunder des Evangeliums in einer annehmbaren Art natürlich erklären will, der hat durchaus die Aufgabe, alle dorthin gehörigen Thatsachen auf diese Weise vollständig zu erklären. Sobald seine Erklärung auch nur ein einziges Wunder als solches bestehen lassen muß, so hindert dieses eine Wunder ihn vollständig an Erreichung seines Zweckes. Denn wenn Christus auch nur ein einziges wirkliches Wunder gethan hat, so liegt darin für den übernatürlichen Charakter seines Wirkens und seiner Sendung ein ebenso vollständiger Beweis, wie in hundert Wundern. So lange daher diese Zweifel nur bei diesem oder jenem einzelnen Wunder einen Schein von Anwendbarkeit finden, während sie bei andern danebenstehenden Thatsachen ganz und gar nicht geltend gemacht werden können, so lange haben sie keine wesentliche Kraft, unsern Glauben zu stören, oder ihn gar für unvernünftig zu erklären.

Sehen wir nun den ersten Zweifel genauer an. Er fragt: Sollten die Wundererzählungen des Evangeliums sich nicht durch die Annahme erklären lassen: daß Christus dabei nur durch geschickte Anwendung der Kräfte der Natur die Augenzeugen zum Glauben an Wunder gebracht habe? Wir antworten: Bei der Wunderwirkung Jesu haben

wir eine zweifache Uebernatürlichkeit zu unterscheiden. Diese Ereignisse sind erstens alle übernatürlich in der Wirkungsweise, zweitens ihrer Mehrzahl nach zugleich übernatürlich in der Thatsache an sich. In der Wirkungsweise sind alle diese Vorfälle übernatürlich, weil Christus durchaus nur durch seinen Willen allein die Wirkung vollführt. Dieses wird nun allerdings von den betreffenden Zweiflern gerade in Frage gestellt. Allein die andere Seite der Uebernatürlichkeit haben wir eben darum ihnen gegenüber hervorzuheben. In den meisten Wundern Jesu geschahen nämlich nur solche Dinge, die die Natur mit all' ihren Kräften nie hervorbringen konnte und die daher auch der Mensch mit all' seiner Kenntniß und Benützung der Naturkräfte nie vollführen kann. Allerdings ist dieses nicht bei allen Wundern der Fall.

Einzelne im Evangelium erzählte Thatsachen liegen nun in ihrem Gegenstande nicht über das Wirken der Naturkräfte hinaus, so daß hier nur die Wirkungsweise Jesu, nicht die vollführte Thatsache übernatürlich erscheint. So reicht z. B. die Heilung eines Gichtbrüchigen oder eines Fieberkranken an sich nicht über die Grenzen der Naturkräfte hinaus, und das Wunder besteht hierbei in der Augenblicklichkeit und Unmittelbarkeit der Wirkung des bloßen Willens Jesu. An solchen Wundern macht daher der Gegner seine Zweifel geltend. Allein die bei weitem große Mehrzahl der Wunder schließt jeden Gedanken an irgend eine Anwendung von Naturkräften vollständig aus, weil die vorgefallene Thatsache selbst an sich schon völlig über alles Wirken der Naturkräfte und über alle Benützung derselben durch den Menschen hinausreicht.

Wir brauchen hierfür nur einige genauere Andeutungen zu geben. Nie wird z. B. der Mensch in der Natur Mittel finden, durch die er im Stande wäre, einen Todten zu erwecken, oder einen Blindgeborenen sehend zu machen, oder eine verdorrte Hand plötzlich wieder zu beleben, oder den Sturm einzuhalten, oder das Meer zu beschwichtigen u. s. w. Auf einen eigenthümlichen Umstand haben wir hier noch besonders Gewicht zu legen. Es erscheinen uns nämlich mehrmals psychische Wunder mit den physischen Wundern Jesu verbunden. Der Heiland heilt z. B. einen Taubstummen, und es wird dabei erwähnt: „und er redete recht." Wenn ein Taubstummer irgendwie durch natürliche Mittel geheilt werden könnte, so würde die natürliche Heilung sich doch nur auf die Herstellung der Gehörsorgane beschränken müssen, nie aber könnte

demselben zugleich dadurch augenblicklich die Befähigung gegeben werden, richtig zu sprechen. Müßte er ja jedenfalls vorerst mühevoll und langsam die Sprache erlernen, und dieses würde größere Mühe und Zeit kosten, als für uns das Erlernen einer fremden Sprache, da ja dieser Mensch noch nicht den mindesten Begriff vom Reden und den Redeformen überhaupt mitbringt. Bei der von Christus im Evangelium erzählten Heilung vereinigt sich aber dieses psychische Wunder der Sprachbefähigung mit dem physischen Wunder der Herstellung der Gehör= und Sprachorgane; es ist ein Wunder, nicht nur am Körper, sondern an der Seele gewirkt, wo die Naturkräfte offenbar nicht den mindesten Einfluß haben können.

Eine ähnliche Erscheinung begegnet uns bei der Heilung der Blindgeborenen. Könnte wirklich ein Mittel gefunden werden, einem Blindgeborenen das Auge herzustellen, so wäre demselben damit aber noch lange nicht die Befähigung gegeben, auch sogleich sehen zu können; er müßte das Sehen langsam erst lernen, wie der geheilte Taubstumme das Sprechen. Wir sind kaum im Stande, uns den Zustand vorzustellen, in den ein Blindgeborener sich versetzt fände, wenn plötzlich das erste Licht in seine Augen eindränge und diese neue Welt auf einmal seinen Geist berührte. Angst und Verwirrung würde für ihn da das erste Gefühl sein. Er würde es kaum wagen, sich diesem Eindrucke auszusetzen, da es ihm Anfangs vorkommen müßte, als ob die ganze Umgebung sich gewaltsam in sein Inneres hineindrängte. Die Entfernung der Dinge und ihre Größenverhältnisse, den Formen= und Farbenunterschied, den Wechsel der Bewegungen, das Alles müßte er erst unterscheiden und richtig auffassen lernen. Wir Sehende haben dieses Alles in der frühesten Kindheit allmählich gelernt und erinnern uns dieses Lernens jetzt ebenso wenig, wie wir uns der ersten Erlernung der Muttersprache erinnern. Christus gibt dem Blindgeborenen mit der Herstellung des Auges zugleich die fertige Befähigung des Sehens. In einem Falle erzählt uns sogar das Evangelium, wie der Herr diese beiden Wunder förmlich von einander getrennt habe. Es heißt dort nämlich: sie brachten einen Blinden zu ihm und baten ihn, er möge ihn heilen. Dieser Blinde scheint nur halben Glauben mitgebracht zu haben, denn es wird nicht gesagt, daß er selbst um Hülfe für sich gebeten habe, nur seine Umgebung bringt diese Bitte für ihn vor. Dem halben Glauben kommt Jesus daher auch nur mit halber Hülfe entgegen. Er berührt ihm die Augen und befiehlt ihm aufzuschauen. Das Auge ist dadurch plötzlich geheilt, aber der Mensch kann noch nicht richtig sehen.

Er sagt: er sehe die Menschen wie Bäume herankommen. Nach dieser ersten Erfahrung tritt nun bei ihm der volle Glaube an die Macht und Liebe Jesu ein und diesem vollen Glauben gewährt Jesus nun durch ein zweites Wunder die volle Hülfe. Er berührte ihn wieder und der Blinde sah recht. Auch bei diesem nicht gerade blindgebornen Menschen hatte die lange Dauer der Blindheit den Geist zum Sehen unfähig gemacht, bis ihm durch dieses zweite psychische Wunder die volle Hülfe zu dem physischen Wunder hinzugefügt wird.

Diese eine Bemerkung, daß die Thatsachen der meisten Wunder an sich schon übernatürlich sind, genügt vollständig, um jeden Gedanken an eine Benutzung natürlicher Mittel völlig auszuschließen. Hat Jesus die Kraft Dinge zu thun, die überhaupt nie durch die Anwendung der Naturkräfte bewirkt werden können, so fällt auch jeder Zweifel über deren Benutzung ebenso gut bei denjenigen Wundern hinweg, deren Thatsache an sich nicht über den Wirkungskreis der Naturkräfte hinausreicht.

Uebrigens müssen wir noch hinzufügen, daß der Verdacht: ob Jesus Naturkräfte bei seinem Wirken angewandt habe, nicht den mindesten Anhaltspunkt in den vorliegenden Berichten der Augenzeugen finden. Wäre da und dort erzählt, daß Jesus überhaupt als Vorbereitung bei seinen Wundern irgend etwas Auffallendes und Geheimnißvolles gethan habe, so wäre es nicht unpassend, an irgend ein Geheimmittel zu denken. Aber von derartigen Vorbereitungen finden wir keine Spur. Nur sein Wort allein wirkt, während er mitunter sogar dem Kranken selbst ferne bleibt und, mitten unter dem Volke zufällig um Hülfe angegangen, ohne den Leidenden zu sehen, seinen allmächtigen Befehl sofort in die Entfernung ausspricht. Den zehn Aussätzigen ruft er von ferne zu und sie sind geheilt. Den Sohn des königlichen Beamten, den Knecht des heidnischen Hauptmannes, die Tochter des cananäischen Weibes heilt er in der Ferne, ohne diese Leidenden auch nur persönlich gesehen zu haben. Wo er irgend ein äußeres Zeichen anwendet, wie bei der Heilung des Blindgebornen am Tempel zu Jerusalem, da ist dieses nicht im Mindesten zum Heilen geeignet. Er bestreicht diesem Menschen die blinden Augen mit nassem Staube. Dadurch ließen sich wohl gesunde Augen verderben, nicht aber blinde Augen heilen. Die Anwendung solcher Zeichen hat eine ganz andere Bedeutung und ihr Grund liegt jedesmal in eigenthümlichen Umständen der geheilten Personen und ihrer augenblicklichen Umgebung.

Man hat auch wohl den Zweifel erhoben: ob nicht vielleicht der Glaube der Geheilten als das natürliche Mittel zu betrachten sei, durch welches das energische Wort Jesu eine solche erschütternde und belebende Kraft im Organismus der Leidenden aufgeregt habe. Gäbe es ja doch Beispiele, wo derartige Wirkungen bei einzelnen Krankheitserscheinungen nachweisbar wären. Der zuversichtliche Ausspruch des Arztes genüge mitunter, um bei einem Kranken ein Mittel wirksam zu machen, welches von Natur aus zu der betreffenden Wirkung unfähig sei, bloß weil der Kranke fest an die versprochene Wirkung glaubt. Was ist hierauf zu antworten?

Man ist in der That im Stande, einige wenige Fälle für solche Heilungen, wie man sagt durch bloße Einbildung vorzubringen, die wir nicht sofort bestreiten wollen. Es handelt sich dabei um klug herbeigeführte Nervenaufregungen, die in einzelnen Fällen durch Schrecken, in andern durch Ekel, durch Appetit, durch unverhoffte Freude, oder auch durch gespannte Erwartung und Einbildung heilbringend wirken. — Welcher Arzt würde sich nicht schämen ernstlich zu behaupten, daß solch' eine bloße Nervenaufregung ein Universalmittel für alle oder auch nur für die meisten Körperschäden sei? Wenn wir die seltenen Beispiele gelten lassen wollen, wo derartige Erregung helfen kann, so haben wir wohl darauf zu achten, daß erfahrungsmäßig solche Wirkungen nur in einem ganz bestimmten engen Kreise statthaben. Sie beschränken sich bei nervenschwachen Personen auf einige Einwirkungen der Nerven bei den Functionen der Drüsen, der Schleimhäute und mitunter auch der Haut, und alles was in dieser Beziehung jemals vorgebracht werden kann, reicht nicht so weit, daß die Arzneikunde davon irgend einen Gebrauch bei einer ernstlichen Krankheit machen könnte. Noch viel weniger aber kann dieser Erklärungsversuch auf die Wunder Jesu angewandt werden. Auch hier gilt wieder, daß sich dieses allenfalls bei dem einen oder dem andern Wunder mit einigem Anschein geltend machen ließe, während die große Mehrzahl derselben diesem auf's Entschiedenste widersteht. Was soll der Glaube, d. h. die Einbildung in einem Todten wirken, wie sollte dieser Glaube das Auge des Blindgebornen herstellen, wie sollte er verdorrte Glieder wieder beleben, wie dem Taubstummen Gehör und Sprache geben, von denen derselbe nicht einmal die mindeste Idee für seine Einbildung mitbringen wird u. s. w.

Uebrigens würde die ganze Arzneiwissenschaft und all' unser gerühmter Fortschritt in der Kenntniß und Anwendung der Naturwissen=

schaften durch die Annahme verhöhnt, daß ein Mann unter dem gegenüber den Griechen unwissenden und ungebildeten Judenvolke schon vor achtzehnhundert Jahren Kenntnisse und Fähigkeiten entwickelt habe, die wir heute mit all' unsern Mitteln nicht nur nicht erreichen, sondern nicht einmal im Entferntesten errathen und durchschauen können, während sie doch nichts weiter als bloße Naturkenntniß eines menschlichen Genies gewesen wären.

Aehnlich verhält es sich mit dem Versuche, die dunklen Wirkungen des sogenannten thierischen Magnetismus zur natürlichen Erklärung der Wunder Jesu herbeizuziehen. Wenn wir diese von Uebertreibung, Verirrung und absichtlichem Betruge so vielfach verwirrte Region hier einer nähern Beachtung werth finden, so zeigt sich uns, daß die Behandlung der Kranken durch thierischen Magnetismus von der augenblicklichen Wirkung des Willens Jesu himmelweit verschieden ist. Immer sollen bei der genannten Behandlung die Naturkräfte nach ihrer beschränkten Art walten, nämlich nur langsam und an Zeit gebunden. Nur die vorgebliche Krankenheilung und nicht die sogenannten ekstatischen Zustände des thierischen Magnetismus können hier in Betracht kommen, denn letztere bilden nicht den Vergleichungs- oder Anhaltspunkt gegenüber den Wundern des Evangeliums, bei welchen wir keine Spur von jenen Manipulationen, Einrichtungen und Vorbereitungen finden, die Magnetiseure immer anwenden. So lange wir aber kein Beispiel einer Todtenerweckung, einer Heilung von Blindgebornen und Taubstummen durch thierischen Magnetismus vor uns haben, so lange dort nicht einmal die augenblickliche und mittellose Heilung irgend einer erheblichen Krankheit als Thatsache vorliegt, wird es überflüssig bleiben, in diesem Dunkel herumzufechten. Können die Vertreter dieses vielgerühmten und vielverschrieenen Verfahrens in der That einmal ohne alle vorherige Verbindung und Vorbereitung durch eine augenblickliche Berührung oder Händeauflegung die ganze Chirurgie und Medicin überflüssig machen, dann erst mögen sie es wagen, den Vergleich mit den Wundern Jesu zu beanspruchen, was sie selber übrigens durchaus nicht beabsichtigen.

Nur wer ganz oberflächlich bloß von der Existenz magnetischer Kuren gehört hat, ohne die mindeste Anschauung von diesem Verfahren zu haben, kann den Versuch wagen, seinen Widerwillen gegen die Sache Jesu hinter eine solche Bemerkung zu verstecken. Dann haben wir aber nicht mit unverschuldetem Zweifel zu thun, den wir achten müßten.

Der zweite Versuch, Zweifel gegen die Wunder Jesu zu erregen, besteht darin, daß man dieselben für bloße Vorspiegelungen zu erklären wagt. Ehe wir auf die nähere Besprechung dieses Verfahrens eingehen, müssen wir darauf hinweisen, zu welchem Urtheil über die sittliche Würde Jesu sich derjenige verstehen muß, der eine solche Erklärung versuchen will. Vorspiegeln heißt doch weiter nichts, als absichtlich betrügen, und es liegt also in dieser Behauptung der allerschwerste Vorwurf gegen Jesus ausgesprochen. Selten finden wir aber einen Gegner des Christenthums, der sich dazu verstehen wird, die sittliche Würde des Herrn in diesem Grade herabzusetzen. Erkennt man Jesus auch nicht als einen übernatürlichen Gesandten Gottes an, so will man ihm doch gerne die Anerkennung seines edlen Charakters unberührt lassen. Nimmt man aber an, er habe die Wunder absichtlich dem Volke vorgespiegelt, so muß alle Achtung gegen ihn aufhören; denn er erscheint dann einfach als bewußter Betrüger.

Vielleicht könnte man hier den Ausweg versuchen, jenes Verfahren als einen bloß wohlgemeinten auf das Wohl der Mitmenschen berechneten Betrug darzustellen, so daß Jesus durch die Umstände der Zeit gezwungen war, zu dem Mittel eines solchen „frommen“ Betruges zu greifen, um seine Plane der sittlichen Weltverbesserung vor dem thörichten Volke unter den nothwendigen Schein göttlicher Autorität zu stellen. Indessen ist dieser Ausweg nicht möglich. Hat Jesus das Volk betrogen, so ist dieser Betrug, genau gesehen, der größte und frevelhafteste, der je auf Erden unternommen worden ist. Jesus begnügt sich ja nicht damit, bloß seiner Lehre den Schein einer höhern Autorität zu geben, er erklärt sich nicht einfach für einen Gesandten und Diener Gottes, sondern ausdrücklich für den unendlichen Herrn selbst. Er setzt sich an die Stelle Gottes und nimmt förmlich göttliche Ehre für sich in Anspruch. Ja, der Kern und Höhepunkt seines ganzen Wirkens auf Erden besteht gerade darin, daß es ihm gelungen ist, die Menschen zum Glauben an seine göttliche Natur zu bringen. Nie ist daher ein Frevel auf Erden geschehen, der dem Frevel an Größe vergleichbar wäre, daß ein Mensch durch Betrug Millionen edel gesinnter Menschen durch die Reihen aller Jahrhunderte hindurch dazu gebracht hätte, die Ehre, die Gott allein gebührt, auf ihn überzutragen und sogar zu Tausenden für diesen Glauben und diese Anbetung ihr Leben unter grausamen Martern zum Opfer zu bringen.

Wir schicken diese Bemerkung voraus, um auf die Tragweite

jenes Zweifels hinzuweisen, da unter den Gegnern des Christenthums nur wenige sind, die sich zu solcher Herabsetzung Jesu Christi verstehen wollen.

Sehen wir nun den Zweifel selbst genauer an. Die Annahme einer bloßen Vorspiegelung wird bei den Wundern Jesu durch die Thatsache vernichtet, daß der Herr die meisten derselben am Leibe und im Leibe vieler fremder Menschen ausgeübt hat. Wie kann bei der Heilung eines Blindgebornen von einer bloßen Vorspiegelung die Rede sein? Entweder kann der Betreffende sehen oder er kann nicht sehen. Da liegt kein Drittes dazwischen. Auch konnte keine Verabredung in dieser Sache statthaben. Der Blindgeborne hätte sich dann ja von Jugend auf nach Absprache verstellen müssen, um für Jesus bereit zu stehen, wenn dieser nach vielen Jahren an ihm dieses Schaustück vollführen wollte. Ein Sehender kann sich nicht viele Jahre hindurch für solch' einen Zweck öffentlich vor dem Publikum als Blinder verstellen und ein Blinder sich ebenso wenig als Sehender anstellen. Ein anderes Mal begegnen wir sogar der Heilung eines Kranken, der bereits achtunddreißig Jahre lang sein Leiden trägt. Wo bleibt hier die Möglichkeit der Absprache, da dieselbe ja schon vor der Geburt Jesu stattgefunden haben müßte? Ebenso wenig ist es möglich, daß Jesus im Stande gewesen wäre, den Leidenden selbst, die sich in so großer Zahl der Hülfe wegen um ihn herumdrängten, bloß vorzuspiegeln, sie seien wirklich geheilt. Wenn in der That der elende Zustand ihres Leibes ungeändert fortbestand, mußten ja sie selbst und ihre Umgebung jeden Augenblick durch das Fortbestehen der Schwäche, der Schmerzen und Unfähigkeit von dieser Täuschung auf's Entschiedenste befreit werden. Die Wunder Jesu sind, wenn wir so sagen dürfen, gar zu massiver Art, ihre höchst einfache Thatsache drängt sich zu kraß und gewaltig auf, als daß dabei jemals der Gedanke an eine Vorspiegelung aufkommen könnte.

Auch hier ist es wieder nicht unmöglich, einige wenige Wunder herauszusuchen, bei denen dieser Zweifel einen Anschein von Haltbarkeit findet, während er aber gleichzeitig durch eine große Reihe anderer Wunder unmöglich gemacht wird. So könnte man z. B. bei der Verwandlung des Wassers in Wein, wenn sie allein stände, an eine derartige Täuschung denken, oder bei dem einen oder dem andern Falle, wo der Herr an seinen eigenen Freunden Wunder wirkt, eine betrügerische Uebereinkunft und Absprache wegen Verstellung voraussetzen, wie z. B. bei der Heilung der fieberkranken Schwiegermutter des Petrus. Aber

wie viele, die daneben stehen, andere Fälle lassen derartige Gedanken als verwerflich erscheinen, weil der Körperzustand der Betreffenden vor und nach der Heilung jede Selbsttäuschung der Geheilten und jede Täuschung der zahlreichen Umgebung einfach unmöglich macht.

Abgesehen von dem Umstande, daß schon die Art der Thatsachen in den Wundern Jesu die Möglichkeit des Betruges ausschließt, verschwindet solch' ein Verdacht auch beim Gedanken an die Zeugen aus der Umgebung Jesu. — Was zuerst seine Freunde betrifft, die Jünger, die immer dabei zugegen waren, so müßte man annehmen, daß sie alle bewußte Helfer und beharrliche Hehler jener Betrügerei gewesen wären, die für sie selbst nur ein Leben voll Martyrerangst bereitete. Selbst betrogen konnten sie nicht sein, denn wie leicht wäre ihnen da ein einziges Mal irgend ein Nebenumstand begegnet, der den Hergang verdächtigt hätte, und alsdann war sofort ein genügender Riß in die Hülle gebracht, die ihren Blick nur bis dahin umnebeln konnte. — Andererseits aber erscheinen die Tausende von Augenzeugen aus dem Volke, die wahrhaftig nicht alle sofort Freunde Jesu waren und Mißtrauen genug mitbringen mußten. Unter diesen kennen wir die Priester und Schriftgelehrten aus den Pharisäern als entschiedene Feinde Jesu. Wie hätten diese sich die Last der nicht gefahrlosen Verfolgung Jesu aufzulegen brauchen, wenn ihr Scharfsinn irgendwie einen Anhaltspunkt zu finden gewußt hätte, um Jesus vor dem Volke als Betrüger zu blamiren. Damit wäre ja der Gefürchtete einfach dem Spott, der Verachtung und der Lächerlichkeit verfallen, und auf die leichteste Weise vernichtet worden, statt daß man ihn zum Martyrer zu machen sich genöthigt sah. — Aber die Feinde Jesu unter den Augenzeugen sind von der wirklichen Uebernatürlichkeit seiner Werke so völlig überzeugt, daß sie solch' einen Versuch als müßig erkennen, und sich nur mit der albernen Behauptung gegen ihn wehren, er thue seine Wunder nur durch den Teufel.

Der dritte Zweifel denkt daran: ob nicht das bloße Volksgerede durch seine bekannte Art, die Dinge zu vergrößern, allein den Glauben an die Wunder in die Welt gebracht habe. Wir bemerken hierauf: Alles das, was bloß durch das Volksgerede entsteht, geht auch in demselben Volksgerede wieder zu Grunde. Man hat wohl darauf hingewiesen, daß mitunter auch in der neuern Zeit Fälle vorgekommen sind, wo das Volksgerede plötzlich viel Lärm wegen angeblich vorgekommener Wunder veranlaßt hat, in Kurzem habe sich alsdann die ganze Sache als Trug

und Täuschung herausgestellt. Aber gerade diese Thatsache bestätigt unsere Behauptung. Alles, was nur auf der Täuschung durch das Volksgerede beruht, wird in Kurzem in seiner Nichtigkeit erkannt und bleibt für die Dauer ohne alle Wirkung, während die Wunder Jesu die ganze Welt umgestaltet haben und nun seit achtzehnhundert Jahren ihre ungeschwächte Wirkung in den großen und kleinen Verhältnissen aller gebildeten Völker fühlbar machen.

Zweitens bemerken wir hierzu: Wenn man die Erzählung von den Wundern Jesu genauer ansieht, so erscheinen diese Ereignisse in einer so scharfen und jeder Vermehrung oder Verminderung unzugänglichen Gestalt, daß dabei für's Volksgerede kein Spielraum zu finden ist. Alsdann nur kann von Uebertreibungen im Weitererzählen Rede sein, wenn sich ein kleiner Kern im Vorfalle findet, der dazu geeignet ist, daß er durch Zusätze in's Ungeheuerliche vermehrt werde. Christus heilt einen Blindgebornen, was könnte denn an diesem Vorfalle durch das Volksgerede vermehrt sein? Die Thatsache stellt sich ganz schroff dahin. Entweder kam dieser Mensch wirklich zum Sehen oder er blieb blind. Nichts kann dazwischen liegen, nichts Halbes und Unbedeutendes gefunden werden, was hier bis zu der Erzählung vom vollständigen Wunder durch das Volksgerede vermehrt worden wäre. Christus erweckt einen Todten, der schon vier Tage im Grabe liegt, so daß die Leiche natürlich schon bedeutend in Verwesung sein mußte. Der Vorfall geschieht im Beisein vieler vornehmen Freunde des Verstorbenen am hellen Tage, an der öffentlichen Begräbnißstätte, nachdem der Herr soeben aus weiter Ferne dort erst angekommen ist. Augenzeugen aus dem Kreise der nächsten Bekannten des Verstorbenen bezeugen uns dieses in ihrer Gegenwart vorgefallene Wunder. Was hat dabei das Volksgerede wesentlich hinzusetzen können? Entweder blieb Lazarus todt, oder er kam lebendig aus dem Grabe heraus. Hier liegt wieder kein Drittes dazwischen, was, an sich unbedeutend, durch das bloße Volksgerede bis zur Erzählung einer Todtenerweckung übertrieben sein könnte.

Drittens haben wir darauf hinzuweisen, daß wir die sämmtlichen Zeugnisse über alle Wunder Jesu nirgendwo erst durch Vermittlung des Volksgeredes erhielten, sondern immer nur direct von jenen ernsten, verständigen und ehrenwerthen Augenzeugen, die als die Verfasser der Evangelien durchaus nur mit dem Zeugniß dessen auftreten, was sie persönlich und in Gegenwart zahlreicher Zeitgenossen mit diesen gesehen und gehört haben. Der sittlich werthvollste Theil dieser Zeitgenossen-

schaft war von den Wundern Jesu so unumstößlich überzeugt, daß sie Blut und Leben für die Heiligkeit seiner Sache hingaben. Aber gerade diese persönlich mit dem Sachverhalte bekannten Zeitgenossen nahmen eben das Zeugniß der vier Evangelisten mit jener Verehrung und Freude auf, die in der Gewißheit beruhte, daß gerade diese vier Männer vor allen geeignet seien, das zuverlässigste Zeugniß, unter den Augenzeugen jener Vorfälle, für die Nachkommen aufzuschreiben. Die Berichte der Evangelien bilden daher nicht nur eine feierliche Erklärung unmittelbarer Augenzeugen, sondern sie sind gleichsam unter der Beglaubigung und Genehmigung all' derjenigen auf die Zukunft überliefert, die damals als Zeitgenossen den dort erzählten Ereignissen unmittelbar nahe standen. Mit dem bloßen Volksgerede hat daher der auf uns gekommene Bericht ebenso wenig zu thun, wie die Acten irgend einer vernünftigen Gerichtsverhandlung.

Viertens fügen wir noch hinzu, daß die Wunder Jesu nur darum im Großen Anerkennung in der Welt gefunden haben, weil die ersten Verkündiger dieser Wunder in weiteren Kreisen lebenslang deren Wahrheit durch das schlagendste Mittel bestätigten, nämlich durch ihre eigene Fortsetzung der Wunder im Namen Jesu. Die zahlreichen Christengemeinden der ersten Zeit, zerstreut durch alle wichtigen Städte des weiten Römerreiches, haben nicht auf bloßes Volksgerede hin jene ungeheuern äußern und innern Kämpfe durchgeführt, durch die sie die Wurzeln des Christenthums so unvertilgbar in den Boden der Welt hineingetrieben haben. Die Wunder, welche die ersten Glaubensboten allerorts fortwährend im Namen Jesu wirkten, bildeten ihnen die überzeugende Bestätigung der Wunder, der Auferstehung und der Gottheit Jesu, darum thaten und litten sie Dinge, zu denen wahrhaftig das Volksgerede Niemanden veranlassen kann.

Wir bemerkten wiederholt, daß diese drei Arten von Zweifel sich jedesmal nur an einigen wenigen Wundern Jesu anbringen lassen, wenn man dieselben nur vereinzelt und ohne den Zusammenhang mit den übrigen Wundern und Ereignissen in's Auge faßt. Nun wäre für den Gegner noch die Bemerkung möglich, daß man alsdann ja das eine Wunder mit diesem, das andere mit jenem Zweifel angreifen könne, um so zuletzt doch das Ganze zu beseitigen. Auch hier kann der Gegner wieder ganz gut im Allgemeinen sagen: Bei einigen Wundern ist an geschickte Anwendung der Kräfte der Natur zu denken, die dem unwissenden Volke damaliger Zeit völlig unbegreiflich blieb; bei andern

mag auch Absprache und Vorspiegelung stattgefunden haben; wieder bei andern Vorfällen ist die Uebertreibung des Volksgeredes zu Hülfe gekommen und endlich mag mitunter all' dieses sich vereinigt haben.

Auch dieses Verfahren hilft nur dem Wunsche, Christus loszuwerden, wenn man mit einer Art von Taschenspielerkunst verfährt und unter der Hülle jener scheinbar zufällig gewählten, wenigen möglichen Angriffe sofort durch Verallgemeinerung die ganze übrige Zahl der im Wege stehenden Wunder wegeskamotirt. Es kann nur gelingen, bei einigen wenigen Wundern den Verdacht der Anwendung natürlicher Mittel, bei einigen andern den Verdacht der bloßen Vorspiegelung, und wieder bei wenigen den Gedanken an Uebertreibung des Volksgeredes als möglich zur Sprache zu bringen. Aber alsdann bleiben noch viele Wunder übrig, die all' diesen Erklärungen widerstehen. Wir wollen daher, um solchem Eskamotiren vorzubeugen, nur eines von den Wundern Jesu hervorheben, welches einfach und klar dazu dienen kann, all' die erwähnten Zweifel gleichzeitig in ihrer Unhaltbarkeit zu zeigen. Wir wählen dafür die Heilung der zehn Aussätzigen.

Von der Einwendung natürlicher Mittel kann bei diesem Ereignisse nicht die Rede sein, da die zehn Unglücklichen mit Christus gar nicht in nähere Berührung kamen. Durch ihren Zustand von aller Annäherung an das Volk abgehalten, bleiben sie von ferne stehen und schreien dem Heilande zu: er möge sich ihrer erbarmen. Christus seinerseits nähert sich ihnen nicht, sondern er ruft ihnen ebenfalls hinüber: gehet hin und zeiget euch den Priestern, und indem sie hingingen, wurden sie gesund. — Ein natürliches Mittel kann also nicht im Allermindesten dazwischen getreten sein. — Ebenso wenig wird eine vernünftige Betrachtung daran denken, hier dem bloßen Glauben, d. h. der Einbildung eine solche natürliche Wirkung zuzuschreiben. Die schreckliche, den ganzen Körper zerrüttende Krankheit des Aussatzes ist niemals durch Einbildung zu kuriren, wie allenfalls leichte Anfälle des kalten Fiebers u. dgl. Am allerwenigsten aber konnte auf diesem Wege eine plötzliche Reinigung des so entstellten Körpers während des kurzen Hinganges zur Untersuchung der Priester erfolgen, und vor diesen mußten sie doch augenblicklich in der allervollständigsten Reinigung erscheinen.

Bei dieser Heilung kann zweitens an keine Art von Vorspiegelung gedacht werden. Der Aussatz ist ja eine äußerlich furchtbar hervortretende Erscheinung. Der angeschwollene Kopf, die gräßlich entstellte Haut und alle Züge dieser unbeschreiblichen Schreckensgestalt, wie sie

noch heute in Palästina zahlreich genug vorkommt, sind nichts, was sich jemals fingiren läßt; ebenso wenig ist umgekehrt die Möglichkeit vorhanden, bei der Fortdauer dieser so klar in die Augen fallenden Entstellung die Reinheit zu fingiren. Aller Gedanke an vorherige Absprache zu gemeinschaftlichem Betruge muß diesem Uebel gegenüber als unhaltbar erscheinen. Nie konnten Betrüger für ihre Zwecke dieses Uebel zum Gegenstand ihrer Täuschungen wählen, während so manches andere Uebel dazu bequem und geeignet erscheint. Ebenso wenig konnte Christus seinerseits diese zehn Kranken selber mit einer Vorspiegelung der Heilung täuschen, da der ganze Zustand ihres Körpers sogleich die Täuschung beseitigen mußte, wenn dieselbe wirklich für einen Augenblick hätte eintreten können.

Drittens kann auch das Volksgerede hier nichts Wesentliches zugesetzt haben. Augenzeugen erzählen uns den Vorfall; sie erzählen nur, was sie gesehen und persönlich erfahren haben, nicht was ihnen das Gerede des Volkes von ferne zugebracht hat. Sie erzählen ferner, unter der Beglaubigung ihrer Zeitgenossen, dieses Wunder als ein öffentlich in Gegenwart zahlreicher Volksmenge vorgefallenes Ereigniß, wovon zur Zeit, als sie dieß schrieben, noch Hunderte persönlich genaue Kunde haben mußten. Sie erzählen den Vorfall ferner als eine öffentliche Herausforderung Jesu, an seine Feinde gerichtet. Wohl mochten die jüdischen Priester, als erklärte Gegner des Herrn, sich oft genug geäußert haben: das Volk schreit immer von Wundern; wenn man nur einmal die Gelegenheit hätte, solch' einen Vorfall einer gründlichen Untersuchung zu unterwerfen, so würde sich alsbald die Nichtigkeit der ganzen Geschichte herauszustellen. — Christus kommt diesem Verlangen seiner Feinde hier vollständig entgegen. Als einzige, aber ausdrückliche Bedingung gebietet er jenen zehn Aussätzigen, öffentlich vor dem Volke mit lauter Stimme rufend: sie sollten sich der amtlichen Untersuchung seiner erklärten Feinde, der Priester, unterwerfen.

Das ganze Volk, sowohl die anwesende Menge, als Alle, die davon weiterhin Nachricht erhielten, waren auf den Ausgang dieser Untersuchung gespannt. Der Herr hatte sie alle gleichsam öffentlich berufen, hier zwischen seiner Ehre und der Ehre seiner Feinde zu entscheiden. Von irgend einer Täuschung konnte dabei nicht die Rede sein, da nach den strengen Vorschriften des Gesetzes alle Aussätzigen unter der Aufsicht der Priester standen, die unter den Juden zugleich auch die Aerzte waren. Die abgesonderte Wohnung dieser Unglücklichen, ihre Einsperrung

und Behandlung, standen unter dieser fortwährenden Aufsicht. Ebenso hing von den Priestern die Erlaubniß ab, ob die Aussätzigen, wenn beim Mondwechsel ihre Schmerzen nachließen, unter bestimmten Vorsichtsmaßregeln ausgehen durften. Jene Zehn waren daher den untersuchenden Priestern persönlich genau bekannt, denn sie standen ja unter deren gesetzmäßiger Ueberwachung und Behandlung. Den Priestern selbst war daher kein Zweifel möglich bei der Frage: ob denn diese Zehn in der That Aussätzige waren. Ebenso wenig durfte noch die leiseste Spur jener ungeheuren Körperentstellung sich an ihnen vorfinden, sobald es Christus wagen wollte, vor allem Volke jene amtliche Untersuchung seiner Feinde herauszufordern. Nach dem Gesetze mußte dieselbe fast mit mikroskopischer Genauigkeit am Kranken vorgenommen werden, und gewiß haben dießmal die Priester nichts dabei unterlassen, da ihre Ehre vor dem ganzen Volke durch Christi Herausforderung auf dem Spiele stand.

Den Aussätzigen ist dabei keine Zeit gelassen, sie müssen sogleich unter den Augen der dabei interessirten Menge und sicher begleitet von zahlreichen Schaaren neugieriger, mißtrauischer oder bewundernder Zeugen zu den Priestern hin, und die Priester sind dem ungeduldig wartenden Volke die sofortige amtliche Erklärung schuldig, und alsbald empfängt der Herr die Danksagung dessen, der nach vollendeter Erklärung der Priester zurückkehrt.

Um den letzten Scheingrund für Zweifel hier ferne zu halten und der Sache die allerbestimmteste Form zu geben, schickt Jesus zehn Geheilte auf einmal in diese Untersuchung. So schwindet die letzte Ausrede, welche den Priestern möglich geblieben wäre, nämlich die Identität der Personen in Frage zu stellen, was sie vielleicht gekonnt hätten, wenn etwa nur einer oder zwei in die Untersuchung gebracht worden wären. Jene Zehn sind alle ihre alten Bekannten, die als Aussätzige lange unter ihrer besondern priesterlichen und ärztlichen Aufsicht gestanden hatten, und sie sehen sich nun außer Stande, bei deren vollständiger Reinigung die Sache vor dem Volke für nichtig zu erklären.

Da haben wir also eine öffentliche und amtliche Untersuchung der betreffenden Behörde in vollständigster Form vor uns, und dazu noch die lebendige Betheiligung und das Schiedsgericht des Volkes zwischen Jesus und seinen Gegnern. Wohl ist es daher begreiflich, daß unter solchen Umständen die Feinde Jesu unter seinen Zeitgenossen jeden Gedanken an natürliche Erklärung seiner Wunder in der That

fahren lassen mußten, und nur dadurch beim Volke ihr gefährdetes Ansehen retteten, daß sie, gestützt auf den Aberglauben desselben, diese Ereignisse für leidigen Teufelsspuk erklären, ein Ausweg, auf dem sich die jüdischen Gegner Jesu noch Jahrhunderte lang nachher einzig und allein gehalten haben, wie dieses der Talmud beweist.

## §. 100.

## Die Wunder als Commentar der Lehre Jesu.

Bedeutung der einzelnen Wunderthatsachen. — Jesus, das Licht der Welt: — Heilung der Blinden. — Anforderung an Jeden, der die Welt besser erleuchten will, als Christus. — Jesus, das lebendige Himmelsbrod: — die Brodvermehrung. — Gegner Jesu, welche bessere Geistesnahrung versprechen. — Jesus, die Hoffnung unserer Auferstehung: — seine Todtenerweckungen. — Jesus verspricht die Vergebung der Sünden: — die Heilung des Gichtbrüchigen. — Drei Wunder, speciell für die Apostel und ihre Nachfolger: — der reiche Fischfang als Ermuthigung bei den innern Schwierigkeiten des apostolischen Berufes; die Stillung des Seesturmes als Trost für die äußern Gefahren des apostolischen Berufes; das Wandeln auf dem See, ein Wunder von besonderer Bedeutung für Petrus und seine Nachfolger. — Der segnende Charakter der Wunder.

Nach diesen Bemerkungen über die möglichen Zweifel gegen die Wunder Jesu haben wir nun auf die besondere Bedeutung hinzuweisen, welche in den Thatsachen der einzelnen Wunder für die Begründung der einzelnen Offenbarungen Jesu liegt. Bereits oben bemerkten wir, daß Gegner unseres Glaubens die Thatsachen der Wunder des Herrn zu kleinlich finden und in ihnen bloß gelegentliche und abgerissene Schaustücke des Propheten von Nazareth erkennen wollen. Diesen Gegnern fehlt indeß der tiefere Einblick in den wahren Zusammenhang der vom Herrn gewählten Gelegenheiten für das Hervorstrahlen seiner Gottheit in Mitte der elenden Verhältnisse des gefallenen, nun zu erlösenden Menschengeschlechtes. Schon unsere frühere Erklärung über den bloß segnenden Charakter jener göttlichen Thaten, in welchen unser Herr uns als Erlöser der Menschheit entgegentritt und weiter das oben Gesagte hinsichtlich der vierfachen Allmachtsäußerung in den Wundern, läßt den Zusammenhang all' jener göttlichen Thaten hinreichend verstehen. Wir heben indessen zum Verständnisse der Bedeutung der Wunder nun noch eine neue Seite heraus. Die Wunder des Herrn bilden nämlich durch ihre einzelnen Thatsachen gleichsam einen lebendigen Commentar zu den einzelnen Lehren seiner Offen-

barung, und es ist nicht unwichtig, für das Verständniß des ganzen Zusammenhanges diese Bedeutung der Wunder noch besonders hervorzuheben.

Wir müssen uns darauf beschränken, hier nur einige wenige Andeutungen über diesen Werth der Wunder zu geben, während es möglich und interessant wäre, die sämmtlichen Wunder von diesem neuen Gesichtspunkte aus alle einzeln zu beleuchten. Wir sagen: die Wunder des Herrn bilden gleichsam einen lebendigen Commentar zum Worte seiner Offenbarung, d. h. es drängen diese Thatsache durch sich selbst fast gewaltsam jene einzelnen Ueberzeugungen auf, deren gläubige Annahme das Wort des Herrn verlangt. Sehen wir dieses nur an einigen Beispielen näher an.

Christus verspricht uns Licht für unsern Geist, wenn wir seinen Lehren Glauben schenken. „Ich bin das Licht der Welt", sagt er. Die Leuchte seines Wortes soll uns überall das Dunkel aufhellen, wo unser Geist nach demjenigen fragt, was über den Anblick der Natur hinausreicht. Daß Jesus nun in der That ein Recht hat, sich ein Licht der Welt zu nennen, zeigt er am Blindgebornen allmächtig, indem er ihm das mangelnde Augenlicht verleiht. Ist er mit solch' einer Macht ausgestattet, daß er dieß Eine vermag, so vertrauen wir ihm, daß er für uns Alle auch das Andere vermag. Die Natur hatte jenem Unglücklichen das Auge verbildet und seinem Geiste die Erlangung des physischen Lichtes verwehrt. Christus gibt ihm allmächtig das, was die Natur in ihrer Mangelhaftigkeit ihm versagt hatte. Wir Alle aber stehen vor dem Dunkel der Ewigkeit in weit schlimmerer geistiger Blindheit da. Die Natur hat unserm Geiste nicht die Mittel verliehen, in jene Regionen hineinzuschauen, in denen allein die Befriedigung seiner edeln Wißbegierde liegt. Unter den zahllosen Geisterschaaren, die, glücklicher als der Mensch, der Anschauung Gottes und des Einblickes in die ewigen Geheimnisse sich erfreuen, steht das kleine gefallene Menschengeschlecht in ähnlicher Weise da, wie der Blindgeborne unter den Schaaren der Sehenden, beraubt jener Fähigkeiten, die das Wesen des wahren Glückes unsterblicher Geister bedingt. Hier hat nicht die Natur, hier hat Sündenfall und Sündenschuld dieses armen Geschlechtes den traurigen Mangel herbeigeführt. Alle Mächte der Natur genügen nicht, hier die Hülfe zu bringen; helfen konnte nur Der, der mächtiger ist, als die Natur. Hat Jesus aber am Blindgebornen seine Macht über die Natur erwiesen, so haben wir mit Recht auch Vertrauen auf sein Versprechen, daß er ebenfalls die Macht besitze, uns das rechte Licht des Geistes

wieder zu geben. Hoffnungsvoll gehen wir auf seine Weisung zum Teiche Siloe, wo zur gesetzten Stunde das von Christus berührte Auge des Geistes sicher geordnet werden wird für die richtige Anschauung der himmlischen Wahrheiten. Will nun ein Anderer es wagen, uns bessere Mittel zur künftigen Erlangung des geistigen Lichtes anzubieten, will er uns deßhalb zur Verachtung der Fingerzeige Jesu auffordern, so möge derselbe zuerst im geringern Wunder unserm Herrn es gleich thun. Oeffne er vorerst dem Blindgebornen die leiblichen Augen für's irdische Licht, ohne Hülfe der Natur, bloß durch eigene Machtvollkommenheit, dann erst dürfte er es wagen, uns an seine neue Quelle weisen zu wollen, um dort die Eröffnung unseres geistigen Blickes für die Anschauung der himmlischen Geheimnisse abzuwarten. So lange er aber in diesem Geringern Jesus, dem Herrn, nicht nachkommen kann, so lange verachten wir natürlich seine Einsprüche gegen die Quelle des geistigen Lichtes, welche Jesus uns bietet.

Christus spricht: „Ich bin das lebendige Brod, ich, der ich vom Himmel herabgekommen bin.“ Er verspricht, als himmlische Nahrung der Welt neue Lebenskraft zu verleihen und den Hunger unserer Seele vollständig zu stillen. Die wenigen Worte, die er auf Erden in seinem Lehramte gesprochen, die wenigen Anordnungen, die er damals in Judäa getroffen, sie sollen hinreichen, um alle edlere Sehnsucht, um allen geistigen Hunger der vielen Millionen durch alle kommenden Geschlechter zu befriedigen. Zum Zeichen dafür, daß diese von ihm gebotene geistige Nahrung wirklich die versprochene Lebenskraft in sich birgt, sehen wir ihn zweimal das Wunder der Brodvermehrung wirken. Dort erscheint er als der allmächtige Herr der leiblichen Ernährung des Menschengeschlechtes, indem der wenige Nahrungsstoff in seiner Hand sich mehren muß, damit er Tausende erquicke und sättige. Wir haben also wohl Recht, wenn wir auf diejenigen nicht hören, die uns bessere Nahrung der Seele versprechen, indem sie Jesus verachten. Mögen sie zuerst im geringern Kreise ihre Befähigung kund thun, mögen sie der hungernden Menschheit durch übernatürliche Macht den wenigen Nahrungsstoff vermehren, daß sie leiblich gesättigt werde, mögen sie nicht Brod kaufen oder rauben, sondern erschaffen, wo dessen zu wenig ist auf Erden, dann wollen wir sie auch anhören mit ihrem Tadel gegen die Seelennahrung, die Jesus uns bietet. So lange sie aber in diesem Punkte ihm nicht gleich stehen, bleiben wir ruhig, wie unsere Väter, bei der Ueberzeugung: daß die geistige Nahrung, die Jesus

von seinen wenigen Worten aus fortwährend weiter und weiter durch seine Jünger in der Welt unter den Völkern herumreichen läßt, ächtes und ausreichendes Brod der Seele sei und uns nicht verschmachten lasse unter den Mühseligkeiten unserer Wanderschaft zum ewigen Vaterlande.

Christus spricht: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, und wenn er auch gestorben wäre.“ Und er versichert uns: „Es wird die Stunde kommen, wo die, die in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und sie werden auferstehen, die Gerechten zur Auferstehung des Lebens, die Gottlosen zur Auferstehung des Gerichtes.“ Die Menschheit verlangt mit banger Angst nach einer Versicherung des Fortlebens jenseits des Todes. Worte genügen hier nicht zur vollständigen Beruhigung. Christus bestätigt sein stolzes Wort: ich bin die Auferstehung und das Leben, und seine trostvolle Versicherung, daß, wer an ihn glaubt, unmittelbar fortleben werde, auch wenn er gestorben ist, daß er ferner dereinstens auch den Leib allmächtig wieder aus dem Grabe rufen werde. Er bestätigt dieß Alles auf die wirksamste Art, indem er vor den Augen der Menschen die Todten zum leiblichen Leben zurückruft und sie sogar dem Grabe und der eingetretenen Verwesung entreißt. So weiß dann die Welt, warum sie im Tode auf ihn und seine Macht allein vertraut.

Wenn der Himmel sich unserm armen Geschlechte erbarmend naht in übernatürlicher Offenbarung, so ist, wie wir früher bereits erwähnten, nichts für uns näher liegend, als die Frage nach der Vergebung unserer begangenen Sünden. Was könnte uns alle Aufklärung über die Größe und Erhabenheit Gottes, alle Ueberzeugung von unserer Unsterblichkeit helfen, so lange wir über Vergebung unserer Sünden keine Versicherung haben. Nur nach dem trostvoll vernommenen Worte: „mein Sohn, dir sind deine Sünden vergeben“, hat alle weitere Offenbarung Gottes für uns ihren Werth. Christus bringt der Menschheit diesen tröstenden Ausspruch. Er schaut in das Elend des Gichtbrüchigen allwissend hinein. An diesem Menschen haftet aber ein anderer größerer Jammer, als der Jammer seiner Gichtschmerzen in den zerrütteten Gliedern. Die Liebe des Herrn hebt zuerst den Jammer der sündenbelasteten Seele auf. Sein allmächtiges Wort gibt dem sündenlahmen Geiste mitten unter den Schmerzen der Reue an den Grenzen der Verzweiflung Gesundheit und Lebenskraft wieder, daß er sich rüstig emporzuheben vermag zu kräftigem und frohem Fluge nach dem Himmel hin. Die Pharisäer ärgert dieses gewaltige Wort; aber zu seiner Bestätigung

heilt der Herr nun auch nach Heilung der Seele den zerrütteten Körper: „Auf daß ihr sehet, daß der Menschensohn die Macht hat, Sünden zu vergeben: stehe auf, nimm dein Bett und wandle.“ Und die Nachkommen derer, die dieses sahen, haben von ihren Vorfahren das unverwüstliche Vertrauen geerbt. Sie bauen in der Sündenangst ihrer Seele auf dieses mächtige Wort der Sündenvergebung, wenn es im Auftrage Jesu durch alle Zeiten allerorts in seiner Kirche wiederholt wird. An diejenigen, die dieses Vertrauen verspotten, die uns auf andere Weise mit der ewigen Gerechtigkeit Aussöhnung versprechen, stellen wir daher mit Recht die Forderung: Heilt uns zuerst die Gichtbrüchigen durch euer bloßes Wort, wie Jesus es gethan, dann erst wollen wir anhören, was ihr gegen seine Sündenvergebung vorzubringen habt.

In ähnlicher Art ließen sich die sämmtlichen Wunder Jesu als thatsächliche Bestätigungen seiner einzelnen Offenbarungen und als lebendiger Commentar seiner Lehre nachweisen. Wir müssen uns dabei Beschränkungen auflegen, und erlauben uns nur noch einige Andeutungen, wie mehrere Wunder für bestimmte Kreise ihre specielle Bedeutung haben. So finden wir Wunder, welche ganz besonders für die Apostel und deren Amtsnachfolger eine nachhaltige Wirkung hervorbringen sollten, auf die wir noch mit einigen Andeutungen eingehen wollen.

Die künftige Aufgabe des Simon Petrus und seiner Gesellen war eine so außerordentliche, daß sie dafür ganz besonderer Stärkungsmittel bedurften. Zu diesem Zwecke wirken vorzüglich die drei Wunder: des reichen Fischfanges, der Stillung der Meerstürmes und der Wanderung auf den Wogen des Sees.

Der reiche Fischfang soll den Petrus und seine Genossen, sowie deren Nachfolger durch alle Zeiten, mit einem eigenthümlichen Vertrauen erfüllen gegenüber den innern Schwierigkeiten ihres Berufes als Menschenfischer. „Fürchte dich nicht, von nun an sollst du Menschen fangen“, sagt der Heiland nach diesem Wunder zu Petrus. Diese außerordentliche Aufgabe mußte den Angeredeten und seine Genossen mit Schrecken erfüllen, wenn sie an deren Schwierigkeiten und an ihre persönliche Unfähigkeit dachten. Wer hätte diese armen Fischer nicht für Wahnsinnige halten sollen, wenn er, ihnen auf ihren spätern Wanderschaften begegnend, aus ihrem Munde vernommen hätte, daß ihre Absicht nichts Geringeres sei, als Sturz der Götter des Capitols, Umwälzung aller sittlichen, socialen und geschichtlichen Verhältnisse der Welt, und

fortgesetzter Kampf gegen alle Leidenschaften des menschlichen Herzens und gegen die Bosheit der Hölle. Wenn daher später diese Männer im Gefühle ihrer natürlichen Schwäche für einen Augenblick verzagend die Größe ihrer Aufgabe anstaunten, so sollten sie sich immer wieder jener Stunde erinnern, wo Petrus das Netz zur Unzeit auswarf, nur allein, weil Jesus es so gebot, und wie alsdann der wunderbare Fischzug sie in Staunen versetzte. Sie sollten sich immer an die Macht Dessen erinnern, der den freien Fisch im Wasser zwingen konnte, zur Unzeit das Netz des Petrus zu suchen, um dort mit seinen Genossen, in wunderbarer Weise zusammengedrängt, ein stummes Zeugniß der Allmacht seines Herrn abzulegen. Derjenige, dem der freie Fisch im Wasser den Gehorsam nicht versagen kann, der hat ihnen nun auch das Menschenfischen aufgetragen. Unbekümmert haben sie nun, gelegen oder ungelegen, das Netz auf seinen Befehl auszuwerfen. Der Nämliche, der damals durch seine Allmacht die Fische dem Netze zuführte, vermag auch durch seine Gnade die Seelen für das Netz der Lehre zu gewinnen; der Erfolg ist einzig seine Sache. Petrus und seine Genossen und Nachfolger, sie alle haben nur für bereitwilliges und rüstiges Hinausfahren auf die Höhe des Sees und für kräftige Arbeit mit dem Netze zu sorgen, das Weitere bleibt dem Herrn überlassen, und nichts darf die Diener entmuthigen, so lange sie gewissenhaft im Auftrage Jesu arbeiten.

Aber auch umgekehrt soll dieses Wunder zugleich die Selbstüberhebung ferne halten. Petrus und seine Gesellen sahen deutlich ein, daß ihre Geschicklichkeit und Ueberlegung nicht im Mindesten beim Erfolge dieses Fischzuges betheiligt waren. Der ganze Segen kam einzig und allein von der Macht des Herrn, der sie beauftragt hatte, und dessen sollten sie später sich erinnern, wenn reicher Erfolg ihre Predigt lohnte. Als sich am ersten Pfingsttage sogleich Dreitausend nach der Rede des Petrus bekehrten, als fort und fort immer neuer Erfolg ihre Berufsthätigkeit krönte, da sollten sie, des wunderbaren Fischzuges eingedenk, jeder Selbstüberhebung widerstehen, und nichts davon der eigenen Fähigkeit, Alles nur der allmächtigen Fügung Jesu zuschreiben. So wirkt dieß Wunder durch alle Zeiten fort und gibt den Verkündigern des Evangeliums einen immerwährenden Schutz, daß sie weder wanken im Gottvertrauen, wenn ihre Arbeit hoffnungslos erscheint, noch sich selbst überheben, wenn sie durch reichen Erfolg gesegnet wird.

Wie das Wunder des reichen Fischzuges, gegenüber den innern Schwierigkeiten der apostolischen Arbeit, so wirkt das Wunder der

Sturmstillung gegenüber den diesem Berufe entgegentretenden äußern Schwierigkeiten. Auch hier wirkt der Heiland das Wunder wieder, wie beim reichen Fischfang, im engsten Lebenskreise der Jünger, im Bereiche ihres eigentlichen Handwerkes. Alles, was in diesem Kreise dem Menschen von ungewöhnlicher Erscheinung nahetritt, hinterläßt einen tiefern Eindruck und eine lebhaftere Erinnerung. Die Jünger sind von Jugend auf mit dem See und seinen Gefahren bekannt, er war der Schauplatz ihres bisherigen Lebens, ihrer Sorgen, Mühen und Gefahren von Kindheit an. Wohl mußte der Sturm gewaltig sein, der diese seetüchtigen und sturmgewohnten Fischer in förmliche Todesangst versetzte, so daß sie, Alles verloren gebend, in ihrer Noth den Herrn erwecken: „Herr, hilf uns, sonst gehen wir zu Grunde!" Bis zu diesem tiefen Gefühle der Hülflosigkeit, bis zu dieser Todesangst wollte Christus sie kommen lassen, indem er sich zurückzog, bis sie hülflos zu ihm ihre Zuflucht nahmen. Und nun daneben der majestätische Gegensatz seiner Macht, gegenüber der verzagenden Hülflosigkeit der Menschen. Aufrecht stehend im Schiffe, gebietet er dem Sturme und dem Meere. Dieser kleinen Menschengestalt gegenüber gehorcht die ganze Größe der tobenden Elemente, dieser schwachen Stimme folgt die Ruhe und das Schweigen der brüllenden Wogen und des heulenden Sturmes.

Solch' ein majestätischer Augenblick mußte mit seinem raschen Gegensatze, den er am Rande des Unterganges bewirkte, unauslöschlich der Erinnerung der Jünger sich einprägen; die Todesangst und die Bewunderung bewirkten dieses mit vereinigten Kräften. Wenn daher später in der Ausführung ihres Berufes vielfache Stürme durch die Verfolgung über sie kamen, so konnte dennoch nie eine Angst eintreten, welche die auf dem See erfahrene Noth überragte. Wohl mochte es mitunter erscheinen, als habe Christus seine Sache verlassen, der er ja selbst so schwere Verfolgung vorausgesagt hatte. Doch die Jünger sollten nie dabei vergessen, daß Jesus bei ihnen bleibt, und daß er in solchen Stunden nur im Schiffe schläft und nie dasselbe verlassen wird. Wenn die Noth am höchsten ist, mögen wir angstvoll zu ihm aufschreien, unser Ruf wird ihn erwecken, und wenn seine Zeit gekommen ist, befiehlt er jedem Sturme und alsbald ist eine große Ruhe. In allen äußern Gefahren und Schwierigkeiten sollte daher für alle Zeiten jener feierliche Augenblick der Bewunderung Jesu seinen Jüngern in stärkender Erinnerung bleiben.

Das dritte Wunder, welches wir erwähnten, hat eine ähnliche Be-

deutung für die Jünger des Herrn und ganz besonders für den Petrus. Ihm gerade wollte der Herr den schwersten Theil des Berufes auflegen, und diese Auszeichnung in der Schwere des Berufes sollte er für alle Zeiten auf seine oberhirtlichen Nachfolger vererben. Rascher Muth und feurige Begeisterung waren die natürlichen Gaben dieses Apostels, während sein lebendiges Temperament von Natur aus nicht zugleich die Gabe entschlossener Ausdauer und Festigkeit mitbrachte. Auf diese Eigenthümlichkeit wirkt besonders das in Rede stehende Wunder. Die Jünger fahren in der Nacht auf dem See und kämpfen gegen widrigen Wind. Um die dritte Nachtwache sehen sie auf der im Dunkeln schimmernden Fläche des Meeres in der Nähe des Schiffes eine Menschengestalt wandeln. Genau bekannt mit den Entfernungen vom Lande, sehen sie hier plötzlich das Unmögliche vor ihren Augen. Ueber der tiefen Mitte des Sees, weit von allen Ufern entfernt, kann kein Mensch auf der Wasserfläche wandeln; diese Erscheinung gehört nicht in den Kreis der Natur. Von Schrecken erfüllt, glauben sie ein Gespenst zu sehen. Jesus ruft ihnen zu, und sie erkennen ihn. Petrus, im raschen Uebergange vom Schrecken zur Freude, empfindet eine Art von frommem Uebermuthe und wagt die halbvermessene Bitte: Herr, wenn du es bist, so befiehl, daß ich zu dir komme. Sein Wunsch wird gewährt und im raschen Vertrauen stürzt er aus dem Schiffe auf die Wogen des Meeres, und diese tragen ihn wirklich, wie er erwartet hat. Allein im Weitergehen fällt ihm die Erinnerung ein, wie gefahrvoll der Pfad sei, den er betreten hat. Die wilde Bewegung der Wogen, die er auf diesem wunderbaren Gange mitempfindet, erschreckt ihn, und an die Stelle seines raschen Muthes tritt sein natürliches rasches Verzagen. Wie sein Vertrauen wankt, weicht auch von ihm die übernatürliche Hülfe Dessen, der ihm diesen Gang auf seinen kühnen Wunsch gestattet hat. Er fühlt, wie er nun in die Wogen einsinkt, und schreit zum Herrn um Hülfe. Christus tritt heran, ergreift ihn, hebt ihn aus den Wogen und führt ihn zum Schiffe mit dem Vorwurfe: „Kleingläubiger, warum zweifelst du?“

In seiner spätern Amtsthätigkeit mochten für den Petrus noch häufig Augenblicke wiederkehren, wo er nach menschlichem Ermessen die Gefährlichkeit des eingeschlagenen Lebenspfades zagend erwog. Sollte der arme Fischer aus Galiläa das unmöglich Erscheinende wagen, und als Hauptanführer den Kampf gegen die Götter des Capitols, die Leidenschaften der Menschen und die Bosheit der Hölle siegreich durchsetzen? Wenn ein derartiges Verzagen ihn später beschleichen mochte, so sollte

er sich jenes wunderbaren Ganges auf dem Meere erinnern, den die ausgehaltene Todesangst ihm in die Erinnerung eingeprägt hatte. Da sollte in ihm der Gedanke lebendig erwachen: Ich habe damals auf das Wort des Herrn hin das unmöglich Scheinende auszuführen vermocht, indem ich auf den Wogen des Meeres ihm entgegen ging. Hat derselbe Herr mir nun die Schwierigkeiten eines so außerordentlichen Lebensberufes zu übernehmen geboten, so weiß ich, daß ich in seiner Kraft Alles auszuführen vermag, wie unmöglich es auch erscheinen möchte. Eins nur habe ich dabei zu fürchten, nämlich das Wanken im Vertrauen, denn dadurch verließ mich auf dem Meere die verliehene Kraft und sofort sank ich ein, als ich im Vertrauen wankte. Aber auch dann noch verließ mich seine rettende Hülfe nicht, als ich in der Todesangst zum Herrn aufschrie.

Die Erinnerung an dieses Erlebniß bildete also eine stärkende Mitgift für die schweren Stunden, wo der natürliche Charakter des Petrus der Gefahr des Mangels an Ausdauer und Beharrlichkeit ausgesetzt war. Die übrigen Jünger theilten zwar nicht persönlich die damalige Todesangst des Petrus, aber der Umstand, daß sie Zeugen des Ereignisses gewesen waren, wirkte auch für sie im ganzen Leben fort, damit ihr Vertrauen auf Jesus in schweren Stunden nicht wankte.

Wir müssen auf die weitere Ausführung dieser Seite der Betrachtung der Wunder Jesu verzichten. Allein das bisher Gesagte wird hinreichen, um die Bedeutung hervorzuheben, welche die einzelnen Wunder als Commentar zur Lehre Jesu haben. Die Vorfälle und Gelegenheiten, in welchen der Herr die göttliche Macht, die in ihm wohnte, den Menschen offenbarte, sind also nicht zufällig aufgegriffen, während eine flache Betrachtung in ihnen nur gelegentliche Schaustücke sieht und würdigere Arten ausdenken will, wie der Sohn Gottes seine Macht vor den Menschen hätte offenbaren müssen, wenn er in der That unter ihnen erschienen wäre. „Wohl waren viel arme Wittwen damals im Lande", sagt der Herr, „und doch hat nur der Wittwe zu Sarepta das Wunder des Propheten geholfen." So waren damals auch viele Nothleidende in der Welt, aber der Herr wählte nach innern Rücksichten die Geeigneten aus, denen allein er durch die Wunder helfen wollte. Bei der Betrachtung der Wunder überhaupt liegt Alles daran, dieselben in ihrem ganzen Zusammenhange zu fassen und zu durchschauen, dann verliert eine ganze Reihe von vorgebrachten Zweifeln jedes Gewicht.

## §. 101.

## Die Auferstehung Jesu.

Zusammenhang der Auferstehung mit dem gesammten Berufe des Erlösers. — Gewalt der Thatsache als Beweis für die Offenbarungswahrheit. — Das ganze Christenthum ruht mit seinen Wirkungen in der Geschichte auf dieser Thatsache. — Sie kann als Same all' dieses göttlichen Segens in der Welt unmöglich auf Lug und Trug beruhen. — Zweifel an der Thatsache. — War Christus wirklich todt? — Haben nicht vielleicht die Jünger den Leichnam geraubt? — Waren die Zeugen der Auferstehung nicht getäuscht? — Ueberzeugungsmuth der Apostel und der ersten Christen. — Benehmen des zweifelnden Thomas. — Das Eintreten der vom Auferstandenen ausgesprochenen Verheißungen. — Warum geschah die Auferstehung nicht öffentlich? — Angebliche Widersprüche in den Berichten der Evangelien. — Zahlreiche Hypothesen der Gegner. — Erdichtung eines Documentes.

Der ganze Kreis der Wunder des Herrn findet seinen angemessenen Abschluß im Wunder seiner eigenen Auferstehung. In der That würde uns das Leben des Herrn eine völlig unerklärbare Erscheinung bleiben, wenn dieser angemessene Abschluß fehlte. Das Leiden und der Tod des Herrn und die damit verbundene tiefste Erniedrigung gehört nun einmal als Hauptsache zu der Aufgabe, die seine Liebe bei seinem Erscheinen auf Erden übernommen hatte. Der Sohn Gottes wollte als Mensch die Schuld seiner Brüder sühnen, indem er sich in stellvertretender Genugthuung für die Sünden derjenigen zum Opfer brachte, die der Versöhnung mit Gott nicht widerstreben. Der Tod gehört also ausdrücklich zu seiner persönlichen Aufgabe. Blieb er aber im Tode, wie ein gewöhnlicher Mensch, so fehlte das glorreiche Hervortreten seines Sieges über die Sünde und ihre Folgen, so fehlte die letzte Bestätigung der Hoffnung, die er allein dem Menschengeschlechte zu verbürgen den Beruf hatte. Alle seine Wunder würden alsdann ihren Eindruck verloren haben in dem Gefühle des Verzagens, welches seine Jünger beim Anblicke eines so traurigen Ausganges für immer überfallen hätte. Die Bosheit der Menschen, die Macht der Sünde und der Hölle, die unerbittliche Herrschaft des Todes wären vor der Welt im Siege erschienen, wenn der Erlöser der Welt nach seinem Opfertode im Grabe blieb.

Daher spricht Christus, wo er den Jüngern seinen Tod vorherverkündigt, zugleich die Andeutung seiner Auferstehung aus. Allein dieser Ausgang war zu fremdartig, gegenüber allen menschlichen Erfahrungen, als daß seine Jünger dergleichen hätten fassen können. Sie begriffen

in ihren beschränkten Anschauungen ganz natürlich nicht, wie denn dem Messias nach all' seiner Machtäußerung solch' ein schrecklicher Tod, solch' eine offenbare Niederlage, gegenüber der Bosheit seiner Feinde, bevorstehen könne. Ebenso wenig begriffen sie, wie nur durch die dunkeln Pforten dieses Todes hindurch der Weg zum glorreichsten Triumphe des Erlösers und der in ihm erlösten Menschheit bereitet war. Später erst sollte die Stunde kommen, wo dieses Alles ihnen in seinem Zusammenhange begreiflich wurde. Jetzt, wo wir den ganzen Sieg des Christenthums in der Geschichte der Menschheit überschauen, wird uns dieser Zusammenhang vollständig klar, wie der Erlöser leiden und sterben mußte, aber durch den Tod hindurch in seiner Auferstehung zur vollkommenen Glorie übergehe, als Erstling der büßenden, leidenden, hinsterbenden, aber für ewiges Leben geretteten Menschheit.

Es ist ganz natürlich zu erwarten, daß die Gegner des Christenthums alle Anstrengung aufgeboten haben, die *Thatsache* der Auferstehung Jesu zu bestreiten. In ihr liegt ja die letzte und größte Bestätigung alles dessen, was Christus von seiner Gottheit behauptet. Die Menschheit will die höchsten Wahrheiten, die sie aus der übersinnlichen Welt auf das Wort göttlicher Offenbarung annehmen soll, durch den Beweis der *Thatsache* bestätigt sehen, wenn sie auf diesen Glauben hin alle Opfer der Selbstverläugnung und des Kampfes übernehmen soll. Ist es doch eine gewöhnliche Redeweise des Unglaubens, daß man sagt: es ist noch Niemand von Jenseits zurückgekehrt. Also gerade eine solche Rückkehr verlangt man als Beweis der Wahrheit dessen, was uns vom Jenseits zu glauben geboten wird, und eine solche Rückkehr mit all' ihrer Beweiskraft haben wir in der Auferstehung Jesu Christi, Desselben, der uns jene Offenbarungen brachte. Alles, was die Religion überhaupt dem Menschen abfordert, lehnt sich an unsere Aussicht auf das Leben nach dem Tode an; für diese Aussicht verlangt daher das arme Herz die allerkräftigste Bestätigung. Hier befriedigt es sich nicht mit Vernunftschlüssen, nicht mit Versicherungen und Versprechungen. Eine *Thatsache*, auch nur eine einzige, aber eine volle und vollständige Thatsache kann hier die erwünschte Befriedigung geben, und diese Thatsache hat die Menschheit für alle Zeiten in der *Auferstehung Christi*.

Wenn die Wichtigkeit des Wunders der Auferstehung Christi für die Gründung des christlichen Glaubens in der Welt so einleuchtend hervortritt, so ist es auch begreiflich für uns, daß die Apostel von An-

fang an ein sehr bedeutendes Gewicht auf diese Thatsache bei der ersten Ausbreitung des Christenthums legen mußten. Und wir sehen in der That, daß dieselben nirgendwo die Schönheit ihrer neuen Lehre durch Vernunftgründe empfehlen, was ihnen unter den gebildeten Heiden sehr leicht geworden wäre. Das Hauptmittel der Begründung des Glaubens bleibt immer ihre Hinweisung auf die Thatsache der Auferstehung Christi. Dadurch soll die Welt erkennen, daß er der Sohn Gottes ist, daß er in den Tod ging und als Sieger über den Tod aus der andern Welt zurückkehrte. Dadurch soll sie sehen, daß er berechtigt ist, uns unabweisliche Aufschlüsse über die Verhältnisse der dunkeln Welt jenseits des Todes zu geben, indem er dorthin vor den Augen der Menschen hinübergegangen ist und alsbald lebendig und glorreich aus diesem Jenseits zu uns zurückkehrte.

Aber eine so fremdartige und auffallende Behauptung, wie die ist, daß ein Mensch, der öffentlich hingerichtet wurde, am dritten Tage lebendig aus dem Grabe zurückgekehrt sei, wird nirgendwo sofort auf Glauben rechnen können, selbst unter den Leichtgläubigsten nicht. Wie geschah es also, daß jene armen Fischer aus Galiläa unter Griechen und Römern in so kurzer Zeit allerorts begeisterten Glauben für solch' eine Erzählung fanden? Dieses erklärt sich ganz einfach, aber auch einzig und allein durch die von den Aposteln selbst im Namen Jesu gewirkten Wunder. Nach der ersten Verkündigung der Auferstehung Jesu, mit welcher die Jünger an fremden Orten ihre Predigt begannen, vollführten dieselben vor den Augen ihrer noch völlig ungläubigen Zuhörer im Namen Jesu die verschiedenartigsten Wunderthaten; da erkannten die Ungläubigen durch dieses wirksamste Ueberzeugungsmittel, daß die Erzählung der Apostel von der Auferstehung Jesu vollkommen wahr sein müsse. Die Todten wirken nichts; ist Christus todt, so kann er nichts wirken. Wirkt er aber und wirkt er mit solch' einer erstaunlichen Macht, daß selbst auf seinen bloßen Namen hin, durch das Wort seiner Jünger, Dinge geschehen, die die ganze Natur mit all' ihren Kräften nicht bewirken kann, so muß es wahr sein, daß er lebt, nachdem er am Kreuze gestorben ist; so muß es wahr sein, daß ihm gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Nach dieser Ueberzeugung von solch' einer fremdartigen Thatsache, mitten in der Geschichte der Gegenwart, konnte natürlich keine einzige Behauptung der Apostel den Zeitgenossen unglaublich erscheinen. Sie sahen den Himmel der Erde genähert durch die Wunder, in denen die Allmacht im Dienste der Liebe

erschien und sie fühlten die Bedeutung dessen, was in der Fülle der Zeit unter ihnen geschehen war, indem der Sohn Gottes den Tod und die Sünde besiegte. Der für den ersten Augenblick völlig unbegreifliche Glaube, den das Zeugniß der Apostel von der Auferstehung Jesu bei ihren Zeitgenossen fand, erklärt allein das Aufkommen und die ganze Kraft des Christenthums in der Welt. Paulus, der durch wunderbare eigene Erfahrungen die Lebendigkeit und Macht des Gekreuzigten und Auferstandenen erfahren hat, gründet auf diese Thatsache der Auferstehung das ganze Christenthum und all' seine gewaltige Opferwilligkeit und Zuversicht. Er spricht es aus, daß ohne diese Thatsache Alles als nichtig zu betrachten sei.

So steht uns denn das ganze Dasein des Christenthums, welches auf der lebendigen Ueberzeugung der ersten Christen beruht, für die Thatsache der Auferstehung ein, und es bürgt uns dafür gleichsam die Ehre des Allmächtigen selbst. Die höchste Veredlung, welche das Menschengeschlecht für den Einzelnen und für die ganze Gesellschaft jemals unter der Leitung der göttlichen Weltregierung gefunden hat, besteht im Dasein des Christenthums. Nirgendwo finden wir neben dem Christenthum irgend eine andere Erscheinung, welche die göttliche Vorsehung sich zum Werkzeuge auserwählt hätte, um daran ähnliche, sittliche und sociale Veredlung des Menschengeschlechtes zu knüpfen. Ueberall, wo das Christenthum nicht war und überall, wo es gegenwärtig noch nicht aufgenommen ist, finden wir entweder die Völker in den Zustand der Wildheit versunken, oder wir sehen dort das Elend der Sklaverei. Immer aber erscheint dabei insbesondere das Loos der ganzen einen Hälfte des Menschengeschlechtes, die Stellung der Frauen nämlich, als die tiefste Erniedrigung und Ungerechtigkeit. Ist daher auch nie, bei der Freiheit der Menschen und dem sündhaften Mißbrauche derselben, an einen sittlich vollkommenen Zustand aller Einzelnen und ganzer Nationen und Zeitalter zu denken, so unterliegt es doch nicht dem mindesten Zweifel, daß unter den christlichen Völkern allein die möglichste Höhe sittlicher und socialer Vollkommenheit erscheint. Selbst der äußere Wohlstand geht hiermit fast gleichen Schritt. Christus hat das merkwürdige Wort gesprochen: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und das Uebrige wird euch hinzugegeben werden." Hier verheißt er den zeitlichen Segen, so weit derselbe mit dem ewigen Wohl vereinbar ist, denen als Zugabe zu schenken, die ihrerseits wahrhaft nach ewigem Heile streben. Im Leben des Einzelnen steht nicht immer die Erfüllung

dieser Verheißung deutlich vor unsern Augen, kennen wir ja das Maß zeitlichen Glückes nicht, welches für dessen individuelle Seelenlage am passendsten ist; wissen wir ja nicht, wie weit der Einzelne zu seinem Heile der Wohlthat bitterer Arznei bedarf. Aber das Schicksal der Völker im Großen zeigt deutlicher die Verbindung zwischen der Aufnahme des Christenthums und dem zeitlichen Segen der Vorsehung, wenn wir die Geschichte in ihrer ganzen Ausdehnung überschauen.

Der Islam, der allein mit dem Christenthum an Größe seiner äußern Erscheinung und an Ausdehnung seines Einflusses unter den Völkern concurriren kann, bestätigt diese Beobachtung. Dieses in seiner Art bewunderungswürdige Gemisch von Religion und verwerflicher Leidenschaft hat sich in seinem Gange gerade der schönsten Länder der alten Welt bemächtigt und in Kurzem in denselben überall die Blüthe alter Cultur in öde Verwüstung umgewandelt; die Völker dieser alten Sitze der Bildung erscheinen unter dem Einflusse des Islams in Kurzem als verarmte Barbaren. Umgekehrt hat das Christenthum seinen Gang nach den wilden Gegenden des Nordens hin genommen, wo nur alte Barbarenstämme hausten, und in Kurzem sehen wir in der Geschichte mit dem Christenthum dort Cultur und Wohlstand zur raschen Blüthe gedeihen. So zeigt sich der Segen als die zeitliche Folge der göttlichen Fügung hinter dem Christenthume.

Wenn wir auf diese große welthistorische Bedeutung des Christenthums in den Fügungen der göttlichen Vorsehung hinschauen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß dasselbe in der That als das wichtigste und großartigste Mittel anzusehen ist, welches die göttliche Vorsehung jemals zur Cultur und zum wahren Segen der Welt verwandt hat. Läugnet man nun die Thatsache der Auferstehung Christi, so ist das ganze Christenthum in seinem Fundamente nur eine Lüge und ein großer Betrug der Menschheit, und dieser B e t r u g erschiene alsdann als das w i c h t i g s t e Mittel, dessen die G o t t h e i t in ihren segnenden Fügungen sich jemals bedient hätte, offenbar eine Annahme, die der Ehre Gottes und aller Vernunft völlig widerspricht. — Wohl ist es der göttlichen Vorsehung würdig, daß sie die b e w u ß t e n Sünden und Frevel der Menschen, wider den Plan und den Willen der Bosheit, in den Kreis ihrer Fügungen zum Guten und der Erreichung göttlicher Absichten zwingt; unwürdig aber wäre es dagegen durchaus für Gott, wollte er gerade diejenigen, welche ihm zu dienen des besten Willens sind und diesen Willen mit den schwersten Opfern bethätigen, bloß durch Verirrung,

Lug und Trug zu ihrer höchsten Vervollkommnung leiten. Derjenige, der die Welt aus ihrer Versunkenheit, wie das Heidenthum sie zeigt, im Großen von dem Tode zu erwecken im Stande war, fand es nicht unter seiner Macht und Würde, den Anfang dieser wirklichen Welterweckung durch die glorreiche Auferstehung von den Todten zu bewirken.

Es liegt nun sehr nahe, daß die Gegner des Christenthums von jeher Alles aufgeboten haben, Zweifel gegen die Wahrheit der Auferstehung Jesu geltend zu machen. Daher wird es nothwendig, den Zusammenhang der Vorfälle, wie sie das Evangelium bei der Auferstehung erzählt, genauer in's Auge zu fassen.

Die erste Frage, welche beim Zweifel an der Wahrheit der Auferstehung uns begegnen kann, ist die: Ob Jesus denn auch wirklich todt gewesen sei; ist er nicht vielmehr aus dem Zustande des Scheintodes wieder erwacht? Dieser Frage wegen haben wir die Umstände seines Todes genauer zu beachten.

Schon die furchtbare Strafe der Geißelung, nach römischer Art, hatte in der Regel, wie wir dieses aus den betreffenden Forschungen der Alterthumskunde wissen, den baldigen Tod des Mißhandelten zur Folge. Daß aber Jesus wirklich nach der allerschärfsten Weise der Römer bei der Geißelung behandelt worden ist und nicht nur die mildere Form der Geißelung erduldet hat, dafür bürgt uns erstens die Rachgier seiner jüdischen Gegner, welche Pilatus durch diese Anordnung beschwichtigen wollte, zweitens der Uebermuth der römischen Krieger, deren Stolz in der Mißhandlung des Judenkönigs triumphirte, da sie ihn nur für einen verächtlichen Empörer gegen Roms Allgewalt und ihre eigene Soldatenehre ansahen. Daß diese rohe Kriegerbande gewiß die befohlene Geißelung in der schärfsten Art vollführt hat, dafür bürgt uns insbesondere jene unerhörte Grausamkeit, welche dieselbe in ihrem Muthwillen ganz auf eigene Hand zu der befohlenen Strafe hinzufügen konnte, nämlich die Dornenkrönung. In dieser Weise gelangt Christus mehr als halbtodt bei der Kreuzigung selbst an. Seine Feinde fürchten, da er wiederholt auf dem Wege unter dem Kreuze niederstürzt, er werde ihnen völlig erliegen, ehe sie ihn an die Schädelstätte gebracht hätten, daher zwingen sie zuletzt einen fremden Mann, ihm das Kreuz nachzutragen.

Die Kreuzigung selbst aber verursachte schreckliche Wunden in Händen und Füßen und zerriß dort die Adern dergestalt, daß aus diesen großen durch die Körperlast am Kreuze noch immer weiter aufreißenden

vier Wunden ein bedeutender Blutverlust erfolgen mußte, während derselbe zugleich aus den zahllosen Wunden der Geißelung und Dornenkrönung fortdauerte. Kein Wunder also, daß der Tod des Herrn unter diesen Umständen alsbald erfolgen mußte, und wir wundern uns nur, daß er trotz der vorhergegangenen Leiden noch drei volle Stunden am Kreuze im Leben blieb. Allerdings hätte ein gesunder und kräftiger Mensch ohne vorhergegangene Geißelung und Mißhandlung am Kreuze länger lebend bleiben können. Hier aber trat gleichsam die zweite Todesstrafe zur ersten hinzu, um dieselbe zu vollenden.

Sehen wir nun das Benehmen seiner Feinde an, so gibt uns dieses ein vollkommenes Zeugniß der Gewißheit seines Todes. Sie blieben bei dem ganzen Hergang in seiner Nähe und hatten das größte Interesse, es mit voller Gewißheit zu erkennen, daß er nun ganz sicher todt und für immer unschädlich war. Damit der hohe Ostertag nicht durch das Dasein der Leichen für die Pharisäer entheiligt werde, haben diese Sorge dafür getragen, daß die Gekreuzigten zeitig genug erschlagen werden sollen. Römische Mannschaft, an strenge Kriegsdisciplin gewöhnt, erscheint, mit dem Auftrage betraut, den drei Gekreuzigten die Glieder zu zerschlagen, falls sie noch lebten, und ihnen zuletzt durch Schläge mit eisernen Kolben die Brust zu zerschmettern, um sie vollends zu tödten. Soldaten, und namentlich römische Soldaten, sind an genaue Ausführung des Befohlenen gewöhnt, aber bei Jesus sehen sie sich weiterer Bemühung enthoben. Sie und ihr Anführer sind so entschieden des bereits seit einiger Zeit eingetretenen Todes Jesu gewiß, daß der Befehl, den sie nur auszuführen haben, falls die Gekreuzigten noch leben, bei ihm keine Bedeutung mehr hat. Um indessen alles Mögliche zu thun, sticht ein Soldat Jesum mit dem Speere in die Seite. Wäre noch eine Spur von Leben in ihm, so sollte dieser Stich dieses Leben beendigen. Aber kein Zucken des Leichnames zeigt sich dem sachkundigen Blicke dieser Henker, so daß sie dadurch zu dem, dann nothwendigen Zerschlagen der Glieder geschritten wären. Er ist todt, schon seit einiger Zeit ist ihm das Herz gebrochen und das Blut hatte sich in die Herzbeutel ergossen, wo es, mit dem Wasser vermischt, zu erkalten begonnen hat und nun aus der sachkundig gestoßenen Seitenwunde abwechselnd mit dem Wasser hervorströmt.

So ist die obrigkeitliche Hinrichtung in allen Formen mit trauriger Sachkenntniß vollendet und ihr Erfolg amtlich erprobt. Die Feinde des Herrn, sowohl die so wesentlich dabei interessirten Pharisäer, als

auch die römische Mannschaft, denken nicht im Entferntesten daran, daß noch eine Spur von Leben in ihm sei, sie fürchten durchaus kein Wiedererwachen. Nur Eines ist die Sorge der Pharisäer, nämlich die Möglichkeit, daß der Leichnam von den Freunden Jesu aus dem Grabe entwendet werden könnte. Gewiß haben sie vorerst, ehe sie in dieser Sorge die bekannten Schritte bei Pilatus thaten, das Allernächstliegende gethan und sich vollständig vom Tode Jesu überzeugt. Auch nach der Auferstehung fällt es den Feinden des Herrn nicht ein, die Wirklichkeit seines Todes in Zweifel zu ziehen und an ein Wiedererwachen aus dem Scheintode zu denken. Hunderte von Zuschauern, die bei dem Tode Jesu gegenwärtig gewesen waren und sich nach damaliger Art recht wohl auf derartige Angelegenheiten der Grausamkeit verstanden, hätten einer solchen Annahme entgegentreten müssen; man gab vielmehr den Soldaten Geld, damit diese das verbreitete Gerücht vom Raube des Leichnams bestätigen sollten; „während sie, als Wächter, geschlafen, hätten die Jünger den Leichnam gestohlen." — „Wunderliche Zeugen", sagt der hl. Augustinus, „die aus ihrem Schlafe Zeugniß zu geben wissen."

Ebenso wie die Feinde des Herrn, waren auch die Freunde desselben durchaus von seinem wirklichen Tode überzeugt. Sie kennen nur eine Sorge, nämlich die um das angemessene Begräbniß der Leiche. Da der herannahende Beginn des Festabends die regelmäßige Einbalsamirung der Eile wegen nicht gestattet, so suchen sie durch ein Uebermaß von Spezereien, womit sie den Leichnam umwickeln, die Gefahr zu beseitigen, die ihnen die nächste scheint, nämlich den raschen Eintritt der Verwesung dieser so wunderreichen Leiche. Als sie den Körper abgenommen haben und zum Begräbniß vorbereiten, findet all' ihre liebende Sorgfalt nicht die leiseste Spur eines Lebenszeichens in ihm. Trostlos bringen sie ihn in das enge Grab, um ihn dort, vom schweren Steine eingeschlossen, bis nach dem Feste sich selbst zu überlassen. Indessen schützen sich seine Feinde, überzeugt vom wirklichen Tode, gegen jeden befürchteten Versuch des Leichenraubes nur durch die hingestellte Mannschaft einer römischen Wache und durch ihr eigenes Versiegeln des Eingangssteines, welches, wohlgemerkt, unmittelbar nach der Bestattung erfolgt, da auch dieses Geschäft durchaus vor dem ersten Sternenscheine des Festabends mit pharisäischer Gewissenhaftigkeit beendigt sein mußte. Sie schützen das Grab gegen jede Eröffnung mit den sichersten Mitteln, da Pilatus ihnen Alles zur Verfügung stellte.

Wer könnte daher vernünftigerweise am wirklichen Tode Jesu zweifeln wollen, ein Zweifel, den unter den Zeitgenossen nicht ein Einziger auch nur für einen Augenblick aufkommen ließ? Wollte dennoch in der That sich Jemand an diesen völlig unhaltbaren Gedanken anklammern, so erinnern wir zum Ueberflusse noch an die völlige Unmöglichkeit eines Aufwachens des Scheintodten unter den gegebenen Umständen. Hülflos, in jene schwere Gewürzmasse eingebunden (100 Pfund!), liegt derselbe im engen Grabe, unvermeidlich der weiteren Verblutung aus seinen vielen Wunden ausgesetzt, falls noch Leben in ihm gewesen wäre. Und nun sollte derselbe in diesem Zustande, binnen kaum sechsunddreißig Stunden, ohne Nahrung und ohne alle Hülfe die Kräfte gewonnen haben, sich aus dieser Umhüllung und aus dem fest verschlossenen Grabe blitzschnell und plötzlich herauszumachen! Das soll er ausgeführt haben mit jenen verstümmelten Händen, und unbehindert davongegangen sein mit jenen durch die großen Wunden so völlig unbrauchbaren Füßen. Und dieses Alles sollte dem Abgeschwächten so leicht gelungen sein, daß die römische Wache seine Bewegungen und Anstrengungen vorher gar nicht bemerkt hätte! Dann sollte er weiterhin noch am nämlichen Tage zu jenen täuschenden Erscheinungen die nöthige Kraft und Gelenkigkeit in dem so gänzlich ruinirten Körper, in den durchlöcherten Füßen gehabt haben! Wer dergleichen zu glauben im Stande ist, dem fehlt es jedenfalls an etwas ganz Anderem, als überhaupt an Glaubensfähigkeit!

Der weitere Verdacht besteht in dem Gedanken, daß die Jünger den Leichnam aus dem Grabe gestohlen haben könnten, dem einzigen Einspruche, den die Pharisäer wagten, und den die Juden Anfangs beibehielten.

Wir antworten: Es ist erstens unmöglich, daß die Jünger den Leichnam stehlen wollten. Erkannten sie nämlich durch seinen so unerwarteten Untergang deutlich, daß Jesus sie nur betrogen und so in die größte Verlegenheit gestürzt habe, waren sie dabei klar überzeugt, daß er als Betrüger nimmer auferstehen könne; wie sollten sie da sich entschließen, seinen Betrug mit den größten persönlichen Opfern des so gefahrvollen Leichenraubes so zwecklos fortzusetzen, indem sie ihrerseits zu seiner Ehre die Auferstehung erlogen hätten? Das wäre Wahnsinn gewesen. Hätte den so schmählich angeführten Jüngern ja nichts näher gelegen, als der nunmehrige entschiedenste Anschluß an die Feinde Jesu, sowohl um sich der schrecklichen Gefahr der Mitschuld am Unterfangen dieses so eclatant entlarvten Betrügers zu entziehen, als auch

um durch Beschimpfung seines Namens die einzig übrige Befriedigung ihrer Rache an ihm zu finden.

Es ist zweitens unmöglich, daß sie die Leiche zu stehlen wagten. Welchen Gefahren, welchen unübersehbaren Schwierigkeiten hätten sie sich bei diesem Frevel aussetzen müssen, um das Interesse des todten Jesus nutzlos zu schützen, nachdem sie sich von ihm betrogen wußten, während sie doch so feige den lebendigen Jesus verlassen hatten, als er noch seine Feinde durch ein plötzliches Wunder besiegen zu können schien! Der entdeckte Leichenraub hätte hier ja den Charakter eines Staatsverbrechens angenommen, und wäre vor Gericht als das boshafteste Attentat gegen Pilatus, gegen den hohen Rath und gegen den Kaiser behandelt worden, wäre es ja der tückische Versuch gewesen, das Volk zu fanatisiren gegen die Mörder des nun als erwiesener Messias dastehenden Gekreuzigten.

Es ist drittens unmöglich, daß sie die Leiche zu stehlen vermochten. Der Argwohn der mächtigen Feinde des Herrn war ja öffentlich durch deren Maßregeln zum Verhüten des Leichenraubes bekannt. Nicht bloß zum Aufpassen stand jene Wache da. Dafür hätten zuverlässige Diener der Priester genommen werden müssen. Es ging hier vielmehr um Waffengewalt und die Wache mußte zahlreich genug sein, einen Ueberfall abzuwehren. Diese Wache, das Staatssiegel, die Mühe der Eröffnung des fest verschlossenen Grabes, der lauernde und sorgenvolle Argwohn mächtiger Feinde und des Volkes, die Gefahr späterer Entdeckung der Spuren machten die Ausführung dieses Leichenraubes jenen armen, bangen, in Jerusalem fremden und so sehr verdächtigen Männern unmöglich, zumal bei jener Kürze der Zeit zur Ausführung.

Was aber dabei von besonderer Wichtigkeit ist, das ist die Thatsache, daß die durch den angeblichen Leichenraub doch so arg compromittirten Großen von Jerusalem keine Untersuchung dieser Klage wagten. Wie leicht finden sich bei solch' einem Vorgange Kleinigkeiten auf, Blutspuren, Leinwandfetzen, Fußtapfen u. dgl., welche als Anhaltspunkte der Untersuchung dienen können. Was hätte näher gelegen, wenn man in der That an diesen Raub glaubte, als gegen die Wache wegen Saumseligkeit oder Bestechlichkeit, und gegen die Jünger wegen Raub und Verletzung des Staatssiegels die Untersuchung einzuleiten? Wie leicht hätten diese Großen ihre so schwer angegriffene Ehre retten und die gefürchtete Sache der Anhänger Jesu dem vernichtenden Gelächter preisgeben können, wenn es ihnen hätte gelingen können, genügende

Beweise für die Thatsache oder nur für die Wahrscheinlichkeit des Leichenraubes vor Gericht beizubringen. Allein man straft später die Jünger nur wegen der Predigt, klagt sie aber nie dieses Raubes an.

Uebrigens kann kein denkender Gegner diesen Verdacht festhalten, denn die Jünger zeigen durch ihr ganzes Verhalten und durch ihr ganzes weiteres Leben, Wirken und Leiden, daß sie selbst auf's Innigste von der Auferstehung persönlich überzeugt waren. Niemand kann sie für Betrüger halten, nur der einzige Versuch bleibt möglich, sie für Betrogene oder Getäuschte anzusehen, und darüber haben wir nun nähere Prüfung nöthig.

Man kann nämlich sagen: Eine so außerordentliche Erscheinung, wie die Auferstehung eines Todten ist, läßt den Gedanken leicht aufkommen, daß die Zeugen, welche uns dieselbe verkündigen, in irgend einer Art der Täuschung ausgesetzt gewesen sein möchten. Dieser Verdacht würde begründet sein, erstens wenn nur ein Einziger für dieses Ereigniß als unmittelbarer Zeuge aufträte. Allein wir sehen nicht einen Einzelnen, sondern eine große Anzahl von Zeugen vor uns. Nicht nur die Apostel, sondern noch manch' Andere haben den Herrn nach seiner Auferstehung gesehen und seine Reden und Handlungen wahrgenommen. Einmal sogar sind bei fünfhundert Personen als Zeugen seiner Erscheinung gegenwärtig. Hiermit fällt der Gedanke weg, daß die irrthümlichen Vorstellungen eines einzelnen überspannten Geistes den Grund zu der Erzählung von den Erscheinungen des Auferstandenen gegeben haben.

Zweitens könnte sich dieser Verdacht auf den Umstand gründen, daß zwar Mehrere die Erscheinung gesehen zu haben behaupteten, diese aber alle, als voreingenommen in der Sache, gelten müßten. Man könnte sagen: die Apostel hatten sich die Erwartung der Auferstehung schon vorher so fest in den Sinn gesetzt, daß irgend ein ungewöhnlicher Vorfall genügen mochte, diese überspannte Idee bis zur irrthümlichen Vorstellung krankhaft zu steigern. Und so glaubten sie am Ende nur leibhaftig gesehen zu haben, was sie zu sehen so überspannt wünschten und erwarteten. — Hier müssen wir aber darauf hinweisen, daß bei den Aposteln in der That von solch' einer lebendigen Erwartung nicht im Mindesten die Rede war. Ihr ganzes Verhalten beim Leiden Jesu und nach seinem Tode zeigt uns nichts als völlige Niedergeschlagenheit und Hoffnungslosigkeit; sie können nach ihren Begriffen nicht im Geringsten diesen schrecklichen Tod Jesu, diesen vollen Triumph seiner Feinde als Ausgang seines Berufes begreifen. Vollständig wurden sie irre an ihm,

so daß sie ihn bei seiner Gefangennehmung zagend verließen. Nur die gemeinschaftliche Angst vor naheliegender Verfolgung hielt sie Anfangs in der Verborgenheit zusammen. Selbst als die erste Kunde von seiner Auferstehung an sie gelangte, machte dieses nicht im Geringsten den Eindruck eines gehofften Eintreffens. Nur mit besonnenem Zweifel wird es aufgenommen, und die Jünger auf dem Wege nach Emaus reden davon trostlos und fast verächtlich, wie von einem nicht zu beachtenden Frauengerede. Die Freunde des Herrn erwarteten dieses Wiederaufleben so wenig, daß sie selbst bei der Entdeckung, der Leichnam befinde sich nicht mehr an seiner Stelle, nur an einen leichenschänderischen Raub durch seine Feinde, nicht aber an die Auferstehung denken. Sogar Magdalena, die doch wohl am ersten unter allen bei ihrer enthusiastischen Verehrung zu solcher Hoffnung geneigt sein konnte, fragt, ohne an Auferstehung zu denken, den vermeintlichen Gärtner in ihrem Kummer nur darnach, wo denn der unbegreiflich weggeschaffte Leichnam hingebracht sei. Diese Augenzeugen der Erscheinung des Auferstandenen waren hierin so wenig leichtgläubig und von Erwartungen voreingenommen, daß sie sogar ihren eigenen Augen Anfangs durchaus nicht trauten und das Ganze, wie die Schrift ausdrücklich sagt, für Traum und gespensterhafte Täuschung hielten. Der Herr mußte sie förmlich auffordern, daß sie seine Gliedmaßen angreifen und sich so von seinem leiblichen, wirklichen Dasein überzeugen sollten. Das Alles zeigt uns, wie wenig sie die Auferstehung enthusiastisch erwarteten, obwohl sie darauf vorbereitet waren.

Man könnte drittens sagen: diese leichtgläubigen Personen waren bei den unerklärlichen Vorgängen der angeblichen Erscheinungen jedenfalls durch den Schrecken derart betäubt, daß sie jedem Irrthume zugänglich waren. Allein wir müssen darauf hinweisen, daß sie in der That, an das Uebernatürliche durch den Anblick der vielen Wunder Jesu bereits gewöhnt, bei den Erscheinungen des Auferstandenen zwar von einem ersten Schrecken ergriffen wurden, aber dennoch dabei nicht im Mindesten einer derartigen Betäubung unterlagen. Die erste Erscheinung kommt ihnen zwar unerwartet, aber dennoch nicht so urplötzlich, daß sie in heftiger Ueberraschung dabei die Besonnenheit zu sehr verloren hätten, um nicht in der Prüfung ihrer Wahrnehmungen sich selbst trauen und Andern Vertrauen einflößen zu können. Die Erscheinung hatte ihre passenden Einleitungen. Zuerst kommt ihnen die Nachricht, daß die Frauen das Grab offen und leer gefunden und dort eine Erscheinung gesehen hätten. Petrus und Johannes, die nach dem Empfange dieser

Nachricht zur Untersuchung dorthin gesandt wurden, haben auf dem Wege Zeit genug zu ruhiger Besinnung zu kommen und diese ist in so hohem Grade bei ihnen vorhanden, daß sie mit nüchterner Beobachtung den Sachbefund sich ansahen und uns berichten. Sie überzeugen sich ganz ruhig, daß hier kein böswilliger Raub stattgefunden habe und daß der Leichnam nicht in die Hände der Feinde gerathen sei; sie finden die Leichentücher und die Binden, womit das viele Gewürz um den Leichnam gebunden war, noch gehörig zusammengelegt. Sie sehen, daß jedenfalls hier keine eilende Räuberhand gewaltet haben kann. Wie würde sich diese die Mühe genommen haben, all' jene Binden erst abzuwickeln und wieder ordentlich zusammenzulegen? Wenn ein Raub des von so vielen Wunden verletzten Leichnames ausgeführt worden wäre, so hätte doch nichts näher gelegen, als ihn rasch mit jener Einhüllung fortzuschaffen, statt die Leinwand erst von dem kaum anrührbaren, wunden Körper abzuwickeln. — So können die Jünger die Sache in ruhiger Ueberlegung bedenken, ehe der Heiland selbst sich ihnen zeigt. Auf diese Erscheinung werden sie ferner vorbereitet durch den Bericht der Frauen über die am Grabe gesehenen Engel und über deren Reden und Aufträge. Erst nach dieser Vorbereitung und nicht urplötzlich und betäubend tritt dann für die Jünger die wirkliche Erscheinung des Auferstandenen ein.

Bei dem ganzen Hergange finden wir die Freunde des Herrn so wenig vom Schrecken betäubt, daß sie uns ganz genau die Beobachtung der Einzelnheiten in ihrer so höchst natürlichen Erzählungsart vorführen. Die kleine Erinnerung des Johannes, daß die Tücher gehörig zusammenlagen, daß aber eine Binde, getrennt von den andern, zusammengefalten zur Seite lag, und daß dieses die Binde des Hauptes war, zeigt uns die klare und ungestörte Genauigkeit all' ihrer Beobachtungen. Ebenso wird uns genau angegeben, welche Gestalt die Engelerscheinung im Grabe hatte, daß es ein Jüngling war, daß er mit einem weißen Gewande erschien, daß er zur rechten Seite gesessen habe, und ebenso genau werden seine Worte angegeben. Zeugen, die so wenig von Schrecken betäubt sind, daß diese Kleinigkeiten ihrer Beobachtung und ihrer ruhigen Untersuchung nicht entgehen, lassen den Verdacht nicht vernünftig aufkommen, daß der bloße Schrecken der Ueberraschung ihnen Dinge vorgespiegelt und wiederholt und oft wieder vorgespiegelt hätte, die in der That nie stattgefunden. Den Aposteln war offenbar die nöthige Zeit gewährt, daß sie sich mit dem fremdartigen Gedanken an die

Auferstehung vorerst wenigstens so weit vertraut machen konnten, als dieses nöthig war, wenn sie beim wirklichen Erscheinen des Herrn richtig sehen, hören, sich auf die eigene Wahrnehmung verlassen und dieselbe ruhig beurtheilen sollten.

Viertens wäre eine Verdächtigung jener Berichte möglich, wenn nur eine einzige Thatsache der Wiedererscheinung des Herrn berichtet würde. Etwas so Fremdartiges, wie die Auferstehung eines Todten, könnte bei einer bloß einmaligen Erscheinung selbst dem Augenzeugen später zweifelhaft vorkommen. Wenn auch alle andern Gründe des Zweifels für ihn sich völlig beseitigen ließen, so würde er zuletzt sogar dazu kommen können, den eigenen Augen die Zuverlässigkeit und gesunde Anschauung in Frage zu stellen. — Aber nun finden wir im Evangelium eine häufige Wiederkehr der Erscheinung des Auferstandenen. — Der einzelne Zeuge ist dabei in der Lage, das, was er selbst gesehen hat, von vielen Andern bestätigt zu hören, da alle die nämlichen Beobachtungen ohne vorherige Besprechung gemacht haben. Er kann an seinen Sinnen nicht irre werden, da ja so viele andere ruhige, vernünftige und zuverlässige Freunde durchaus mit ihm dasselbe gesehen und gehört haben. Dabei wiederholen sich die Erscheinungen nach angemessenen Zwischenräumen, nicht in rascher, betäubender Nacheinanderfolge bei einer und derselben Gemüthsstimmung. Sie sehen ihn bald am Abende, während ihrer frommen Versammlung, bald am Tage, während einer ruhigen Reise, bald am frühen Morgen, während sie mit nüchterner Arbeit beschäftigt sind. Er kommt bald unerwartet, bald erscheint er, nachdem er sie ausdrücklich dafür bestellt hatte.

So war jedem Einzelnen die Gelegenheit gegeben, während jener Zwischenräume die Sache selbst zu bedenken, die Beobachtungen seiner Freunde gewahr zu werden. Der Einzelne konnte diesen oder jenen Umstand sich im Voraus bemerken, um bei der nächsten Erscheinung denselben genauer zu prüfen und ebenso konnten sie inzwischen untereinander sich über derartige weitere Beobachtungen für die nächstkünftige Erscheinung verabreden. Allmählich vollständig gewöhnt an die öftere Wiederkehr des Außerordentlichen, stehen sie alle den weitern Erscheinungen mit der größten Besonnenheit ruhiger Beobachtung gegenüber. Dabei wechselt die Schaar der Zuschauer; es sind nicht immer die nämlichen nächsten Freunde Jesu; bald sind ihrer wenige, bald viele, bis zu fünfhundert Augenzeugen auf einmal, wie Paulus erwähnt. Keineswegs sind Alle für die Annahme der Auferstehung voreingenommen und

keineswegs bemühen sich die Evangelisten, die Sache als eine so anerkannte darzustellen, daß sie keinen Widerspruch gefunden hätte; sie berichten vielmehr ausdrücklich, daß auch Zweifler gegenwärtig waren, die erst durch den unumstößlichsten Augenschein sich überzeugen ließen.

Fünftens würde es Zweifel in der Sache rechtfertigen, wenn die erzählten Erscheinungen nur für den Gesichtssinn allein stattgefunden hätten. Es ließen sich Erklärungsversuche aufbringen, die sich auf die Annahme von Täuschung, von Vorspiegelung, oder sogar auf die Annahme krankhafter Störung der Augen durch fremdartige Hallucination stützen könnten. Aber bei den Erscheinungen des Auferstandenen sind alle Beobachtungsmittel zugleich thätig. Sie sehen ihn nicht nur, sie hören vielmehr vielfach seine Reden und ausführlichen Anordnungen, er fordert sie auf, sich durch das Gefühl von der Festigkeit seiner Gliedmaßen und von seiner wirklichen und leibhaftigen Leiblichkeit zu überzeugen. Er zeigt ihnen die Wundmale an seinen Händen und Füßen, die nur der Gekreuzigte an sich tragen kann. Er genießt Speisen vor ihnen und gibt ihnen selbst einen Theil davon zu essen. Sie erkennen dieselbe Gestalt, dieselben Gesichtszüge, dieselbe Stimme, dieselben Bewegungen, dieselbe Art des Brodbrechens an ihm wieder.

Zugleich aber mit diesem unverkennbaren Zeichen seiner unveränderten Persönlichkeit treten ihnen die Merkmale der wunderbaren Seinsweise seiner glorifizirten Menschheit entgegen. Der Nämliche, der sich all' ihren Beobachtungsmitteln als leiblich gegenwärtiger Mensch überzeugend dargestellt hat, zeigt sich zugleich befreit von den niedrigen Gesetzen des irdischen Daseins. Er erscheint plötzlich unter ihnen bei verschlossener Thüre und verschwindet ebenso wieder vor ihren Augen. Sein Verhältniß zum Raume ist ein anderes geworden und es zeigt sich vor den erstaunten Jüngern ein Wunder so eigenthümlicher Art, daß es mit allen Wundern, die vor dem Tode Jesu sich ereignet haben, nichts Verwandtes hat und nur dem überirdischen glorifizirten Leben der auferstandenen Menschheit Jesu eigenthümlich ist. Der Herr ist nicht mehr ein irdischer Mensch, der, den Gesetzen der Erde unterworfen, „in Knechtsgestalt" unter Menschen wohnt; er ist ein himmlischer Mensch, der unter Menschen nur erscheint und wandelt, bis das Geheimniß seiner Liebe auf Erden vollendet ist. Da beschließt sich dieses Wunder durch das andere Wunder der sichtbaren Auffahrt gegen Himmel vor den Augen seiner Jünger.

Sechstens könnten bei diesen Erscheinungen Zweifel entstehen, wenn

dieselben immer nur an einem und demselben Orte stattgefunden hätten. Man könnte sagen: wer weiß, welche localen Verhältnisse dort die Vorspiegelungen und Täuschungen unterstützten. — Dieses wäre insbesondere dann der Fall, wenn man diese Erscheinungen dort entweder gleich beim Eintreten als etwas Fertiges und Vorbereitetes vorgefunden hätte, oder wenn sie von unbekannter Stelle herkommend dort vorübergegangen wären, um sich danach wieder an unbekanntem Orte zu verlieren. — Allein im Berichte des Evangeliums kehren die Erscheinungen des Herrn, wie zu ganz verschiedenen Tageszeiten, so auch an den allerverschiedensten Orten wieder, bald im Hause, bald im Freien, im Garten, am See, auf Bergen, bald in Jerusalem, bald viele Meilen weit davon entfernt in Galiläa und dann wieder in Jerusalem. Der Auferstandene geht mit den Jüngern aus von der Versammlung, geht mit ihnen und vor ihnen her auf weiten Wegen. Er ist plötzlich da, mitten unter ihnen bei Tag und bei Nacht, und verschwindet ebenso plötzlich, ohne daß er eines Einganges oder Ausganges bedarf, während er inzwischen lange Gespräche mit ihnen führt über die künftige Einrichtung des Reiches Gottes auf Erden.

So gelangten also die Augenzeugen jener Ereignisse zu der ruhigsten und vollständigsten Gewißheit von der wirklichen Auferstehung des Herrn und treten gleich mit der Gewalt dieser Ueberzeugung voll Todesverachtung den Weg ihres leidenreichen Lebensberufes an, in der Verkündigung des Auferstandenen vor Juden und Heiden. Was ihnen der Meister vorhergesagt hat, erfüllt sich gleich von Anfang an in reichem Maße. Hat auch der Auferstandene Tod und Hölle besiegt, so hat er dennoch nicht die Bosheit und Verblendung der Menschen überwunden. Keine Täuschung von glänzendem Erfolge, von Vernichtung ihrer Gegner steht der ersten Verkündigung des Evangeliums zur Seite. Verlassen, wie es scheint, von der Macht ihres Herrn, sehen sie sich offenbar allen Arten von Verfolgung preisgegeben. Dennoch halten alle aus bei dem einen Zeugnisse, das ihnen, nach irdischen Rücksichten betrachtet, nur ein Leben reich an Bitterkeit und die sichere Aussicht auf den Märtyrertod bereitet.

Vor den Augen des erstaunten Volkes bestätigt sich indessen die Wahrheit ihrer Aussagen durch die vielen Wunderzeichen, die sie einzig und allein im Namen des Auferstandenen wirken. Der Anblick dieser Wunder veranlaßte die Besserdenkenden unter den Zeitgenossen, ihrem Zeugnisse vollen Glauben zu schenken und mit ihnen das

Loos der Verfolgung und des Martyrertodes muthvoll zu theilen. Aber es schien bald klar, daß die Wundergabe nur als Wohlthat der Gnade zur Erweckung des Glaubens bei denen, die guten Willens waren, dienen, nimmermehr aber als schützende Hülfe in der Noth ihnen zu gute kommen sollte. Göttlich beglaubigt in ihrem Berufe, theilen sie dennoch alle mit dem Meister die menschliche Verlassenheit, gegenüber der Bosheit und Verblendung ihrer Gegner.

Und so trug denn in Kurzem das neue Christenthum unter Sturm und Ungewitter die kostbarsten Früchte seiner göttlichen Lebenskraft. Was die Wunder begonnen und gegründet hatten, das bestätigte sich fort und fort und erstarkte unter den Menschen durch seine veredelnden moralischen Wirkungen. Die Menschen hatten zuerst aus den Wundern erkannt, daß die Sache des Auferstandenen von Gott kam. Diejenigen, die mit Muth und Selbstüberwindung sich ihr angeschlossen hatten, sollten zu dieser objectiven Bestätigung weiterhin auch die subjective gewinnen, daß die Sache von Gott kommen müsse, indem sie fühlten, wie sie dadurch täglich mehr und mehr veredelt und zu Gott geführt wurden. — So haben viele Tausende den Glauben angenommen und erprobt, während die Wunder noch immer unter ihnen fortdauerten, und diese Tausende haben weiterhin den Grund gelegt zum Glauben all' jener Millionen, die sich ununterbrochen an sie angereiht haben und ihr Zeugniß vom Auferstandenen auf Erden stets lebendig erhielten. Unter allen Leiden und Trübsalen ist keiner von jenen ersten Zeugen der Auferstehung abgefallen. Nicht einmal hat einer von ihnen geschwiegen. Nichts konnte sie einschüchtern und abschrecken. Die Wahrheit, daß der Herr von den Todten auferstanden sei, hatte für sie eine so unbegrenzte Gewißheit, daß sie die Welt und die Hölle bei all' ihrem Drohen verachteten, obwohl die Macht des Heilandes ihnen fortwährend keinen Schutz gegen Verfolgung verlieh. Eins nur ist ihre Sorge, dem Auferstandenen die Treue zu bewahren und all' ihre Lieben dorthin zu führen, wohin der Auferstandene vorangegangen ist.

Noch auf einen Umstand in der Geschichte der Auferstehung haben wir hier hinzuweisen. Wohl mag es vorkommen, daß man trotz all' dieser Zeugnisse ein für allemal entschlossen ist, einer Aussage so außerordentlicher Art entschieden den Glauben zu versagen; denn dieser Glaube läßt sich nun einmal seiner Natur nach nicht erzwingen. Wer sich hier widersetzen, und durchaus nicht glauben will, dem hat der Herr keinen Zwang angethan. Immerhin kann er Dieß und Das auffinden, woran

sein Wille sich festhält, um im Unglauben zu bleiben und das verhaßte Christenthum fern zu halten. Allein wer immerhin noch in dieser Denkungsart nicht völlig verhärtet ist, der wird zu Allem bisher Gesagten noch jenes Zeugniß hinzunehmen können, welches von einem Manne herrührt, der ebenfalls so Außerordentliches zu glauben durchaus ungeneigt war. Thomas nämlich war nicht zugegen, als Christus zuerst allen Jüngern erschien. Nach so bittern Täuschungen, wie er sie in dem so unerwarteten Tode Jesu erfahren hatte, ist dieser Mann auf's Entschiedenste abgeneigt, auch das allerbeste Zeugniß von der Auferstehung anzunehmen. So viele Personen, die ihm durch und durch bekannt sind, deren ruhigen Verstand und deren unerschütterliche Ehrlichkeit er in langer Freundschaft erprobt hatte, versichern ihm mit allen möglichen Beweisen, daß sie den Auferstandenen nicht nur gesehen, sondern daß er mit ihnen geredet, daß er vor ihnen gegessen habe und daß sie von der Wirklichkeit seines leibhaftigen Daseins durch Anfühlung seiner Glieder sich überzeugt hätten. Thomas hat nicht den mindesten Grund, ihnen zu widersprechen; dennoch erklärt er, daß er entschlossen nicht glauben wolle, daß ihm das allerbeste Zeugniß für die Annahme einer so außerordentlichen Behauptung nicht genüge. Selbst seinen eigenen Augen scheint er nicht trauen zu wollen. Er will nicht nur die Glieder des Auferstandenen berühren, sondern die Hände in die Wunden desselben hineinlegen, ehe er die Wirklichkeit der Erscheinung und die Identität der Person des Auferstandenen anerkennen will.

Und diesem vor der Vernunft nicht gerechtfertigten Verlangen, dieser Art von Fanatismus des Unglaubens ist Jesus in seiner Liebe entgegengekommen. Thomas wollte nicht glauben, so lange er nicht zum Glauben gezwungen würde, und Jesus hat in seiner Liebe diesen Einen in der That gezwungen. — Als er wieder erschien vor den versammelten Jüngern und auch Thomas dabei war, rief er ihn herbei und sprach: „Thomas, reiche deine Finger her und siehe meine Hände und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite." Der Ungläubige that es und indem er anbetend ausrief: „Mein Herr und mein Gott!" wich sein Unglaube nun begeistertem Glauben, so daß er Leid und Schicksal mit den übrigen Bekennern des Auferstandenen freudenvoll theilte. Sein Glaube möge also denen zum Zeugniß gereichen, die, wie er, auch den besonnensten und ruhigsten Zeugen das Außerordentliche nun einmal nicht glauben wollen.

Wären die Erscheinungen des Erstandenen nur Trugbilder gewesen,

so hätten sich die großen Versprechungen, die bei denselben den getäuschten Jüngern ertheilt wurden, nicht erfüllen können. Allein auch der entschiedenste Zweifler sieht sie in der Geschichte auf's Großartigste verwirklicht. Was der Erstandene den Seinigen versprochen hatte, das erfolgte wenige Wochen später. Er führte durch die wunderbaren Zeichen seiner göttlichen Macht Tausende zur Schaar der Seinigen hinzu. Sie alle wurden getauft, weil sie unerschütterlich überzeugt waren, durch den Anblick der schlagenden Thatsache, daß der Gekreuzigte lebt und herrscht im Himmel und auf Erden. In der Kraft dieses Glaubens scheuten sie nicht ein Leben voll Mühe, Selbstüberwindung und Verfolgung, da sie tausend Gelegenheiten hatten, die Wirklichkeit der Auferstehung zu erproben und sich so vom Grunde des Glaubens zu überzeugen, der nach allen Opfern endlich Blut und Leben von ihnen verlangte.

Bald gehörten auf diesem Wege Millionen von Menschen durch alle Gegenden des weiten Römerreiches dem Christenthum an, und so überlieferte sich von Hand zu Hand, einer an den andern gereiht, ununterbrochen die Ueberzeugung von der Auferstehung Jesu und das daran geknüpfte Christenthum. Wäre diese gewaltige Folge und Wirkung der Ueberzeugung von der Auferstehung nicht in der Welt durch alle Jahrhunderte vorhanden, und stände das Christenthum nicht vor uns als der Baum, dessen Same die Ueberzeugung von der Auferstehung war, so möchte wohl mit Recht gesagt werden können: die Sache hat keine Folge gehabt, wie viel auch zu ihrer Beglaubigung angeführt werden kann. Man würde sagen können: Wenn die Gottheit auf Erden solch' ein außerordentliches Ereigniß vollführt haben soll, so muß man mit Recht auch ganz außerordentliche Folgen und Wirkungen davon erwarten. Wenn nun aber nichts daraus geworden ist, wer kann da entscheiden, ob wirklich die behauptete Gottesthat wahr und ächt gewesen? — Jetzt aber, wo wir den Baum, der aus diesem Samen gewachsen ist, in seiner ganzen Größe vor uns haben, gibt derselbe durch sein Dasein die zuverlässige Bestätigung der Aechtheit des Kornes, aus dem er gewachsen.

Alle Versuche, die man künstlich ausgedacht hat, um bloß das Aufkommen des irrigen Glaubens an die Auferstehung Jesu anderweitig zu erklären, helfen hier nicht. Eines zerstört dabei immer das Andere und es bleibt, wenn man Alles zusammen nimmt und abwägt, was der Stärkste auf diesem Gebiete, David Strauß, in seinem neuesten „Leben Jesu" vorbringt, nichts Haltbares stehen, was den Märtyrermuth

und die Lebensumwandlung so vieler Tausende aus den Zeitgenossen der Auferstehung und der fortdauernden Apostelwunder genügend erklären könnte. In der That leitet diesen Schriftsteller wie all' seine Gesinnungsgenossen nicht der ruhige Anblick der Geschichtsquellen bei seiner Kritik, sondern die immer wiederholte Grundvoraussetzung: Wunder und Auferstehung sind an sich verwerflich, können also nie Wirklichkeit sein, und mithin muß der Glaube an sie irgendwie auf Trug beruhen; ein Gedanke, der bei Atheisten nicht auffallen kann.

Wir haben nun noch die dem Zweifler naheliegende Frage des alten Celsus zu berühren: warum denn nicht auch die Auferstehung Jesu öffentlich geschehen sei, wie seine Hinrichtung? Wir antworten vorerst hierauf: Dieses ist nicht geschehen, weil es Gott so gewollt hat. Kannst du nicht eindringen in die Gründe dieses Nebenumstandes im göttlichen Rathschlusse, so zwingt dich dieses nicht, ja es berechtigt dich nicht im Geringsten, die Zeugnisse abzuweisen, die deine Vernunft in hinreichendem Grade zum Glauben und zum Ergreifen deines Heiles in diesem Glauben berechtigen, ja nöthigen. — Allein wir können in der That tief genug in den Zusammenhang hineinschauen, der diesen Rathschluß Gottes herbeiführte. — Christus ist nicht öffentlich auferstanden und erschienen aus ähnlichem Grunde, wie er nicht auf die Aufforderung der Pharisäer vom Kreuze herabgestiegen ist, und nicht auf die Herausforderung der heutigen Spötter mit Wundern und Strafgerichten hervortritt. — Die Gnade hat an sich schon ihre Grenzen, die Gott nicht überschreiten will, weil er als freier Herr verfügt; aber sie findet auch von Seiten des Menschen oft einen Grad des Widerstandes, den sie nie besiegt, und wo ihre sofortige Vermehrung nur zur Vermehrung des Fluches dienen würde.

Solch' ein Fall lag bei der Auferstehung in der sittlichen Lage des Judenvolkes vor. Israel hatte die Bestimmung, daß es durch die Jahrhunderte lange göttliche Erziehung zu einem Volke von Aposteln des Welterlösers herangebildet werden sollte. Heute noch zeigen die zerstreuten Trümmer dieses unglücklichen Volkes die deutlichen Spuren dieses großen Weltberufes. Nicht umsonst standen in der Schrift all' jene Weissagungen vom Glanze, der diesem Volke für die Zeit des Messias zugesagt war. Aber diese Versprechungen Jehova's waren, wie all' seine zeitlichen Glücksverheißungen, in Form des Bündnisses gegeben, d. h. nur wenn Israel seinerseits die Bedingungen erfüllte, sollte der Segen der Verheißung sich verwirklichen, widrigenfalls

aber der Fluch. Das ist Charakter des ganzen alten Bundes, der ja gerade darum das Bündniß heißt. Den Schluß und den Höhepunkt aller Verheißungen bildet aber die messianische Zeit, und hier hat Israel nach aller vorhergegangenen Untreue am entschiedensten seinem Berufe widerstrebt. Es hat den erschienenen Erlöser, den Sohn Gottes, der ihm so eindringlich seine göttliche Herrlichkeit in menschlicher Erniedrigung offenbarte, frevelnd von sich gestoßen. Wenige nur fanden sich reif für jenes Apostelamt. Das Volk als Nation hat den Erlöser verworfen, und indem es ihn verrätherisch und grausam mordete, sein Blut über sich und seine Kinder herabgerufen. — Vor diesem noch bluttriefenden Volke wäre die furchtbare Anklage, welche in einer öffentlichen Erscheinung des Auferstandenen die schuldbelasteten Großen und den blutgierigen Pöbel gebrandmarkt hätte, nur zu schwererem Fluche, nicht zu Bekehrung und Segen ausgeschlagen, während die Zeit noch einige Hoffnung auf die Bekehrung mancher Schuldbetroffenen ließ. — Gerade so, wie wenn er vom Kreuze gestiegen wäre, hätte er freilich auch durch Oeffentlichkeit der Auferstehung seine Feinde zum Glauben an die Thatsache und an seine übernatürliche Macht gezwungen; aber dieser Glaube hätte keine Bekehrung, keine Liebe, keine Errettung, sondern nur Unheilbarkeit der Verruchtheit bewirkt. Es wäre nur ein Glaube wie der Glaube der Verdammten daraus geworden.

Für Alle, die im Volke Israel der Errettung noch fähig waren, oder später zu dieser Befähigung sich erhoben, genügten die Wunder und das Zeugniß derer, die den Auferstandenen als seine Freunde gesehen hatten. Gibt ja Gott überhaupt uns nur genügende Mittel, zum Glauben zu gelangen, ohne daß er den Glauben erzwingt, denn nur derjenige Glaube ist verdienstlich, den etwaiger böser Wille immerhin zu verweigern im Stande gewesen wäre. So ist es im ganzen Christenthume: Licht genug, um denen zu leuchten, die in der That sehen wollen; aber nicht genug für diejenigen, welchen diese Neigung fehlt, oder bei denen sie wenigstens jetzt noch nicht eingetreten ist.

In ähnlicher Weise könnte man ferner als Einwurf bemerken: Wie sollten die Wächter vom Grabe, die doch die übernatürliche Art des Vorgefallenen mit eigenen Augen gesehen hatten und zuerst in Jerusalem verkündeten, es gewagt haben, in einer so furchtbaren Ueberzeugung sich dennoch für eine eingegebene Lüge erkaufen zu lassen? Mußte ihnen ja nach dem empfundenen Eindrucke eines derartigen Schreckens der Gedanke nahe liegen, wie gefährlich es für sie wäre, so

frevelhaft der Sache Gottes zu widerstehen und der Rache des Auferstandenen sich auszusetzen. — Und weiterhin: Wie sollten die vornehmen Feinde Jesu, die doch direct aus dem Munde der Wächter, also durch Augenzeugen, von der Wahrheit der Auferstehung persönlich gewiß gewesen wären, solch' eine Fortsetzung ihrer Frevel gegen Gottes erkannte Sache gewagt haben?

Wir antworten hierauf: Was zuerst die römischen Soldaten betrifft, so war diesen verwilderten Menschen wenig vom Zusammenhange der Sache Jesu bekannt, da sie schwerlich auch nur soviel von der Landessprache verstanden, um hier Klarheit zu gewinnen, zumal da solch' eine religiöse Angelegenheit für ihre Rohheit kein Interesse hatte. — Abergläubisch wie der heidnische Pöbel damals bei aller Gottlosigkeit war, hielten sie die Erscheinung, welche sie am Grabe erlebten, einfach für Gespensterspuk. Der Pöbel glaubt aber regelmäßig, daß sich Spuk immer nur an eine bestimmte Localität knüpfe. So fühlten sich jene Wächter gesichert, sobald sie nur nicht mehr an jene unheimliche Grabstätte hin mußten, und waren daher, als sie nur dem Grabe selbst fern bleiben durften, leicht bereit, das Geld für jene Lüge hinzunehmen. — Was aber die jüdischen Großen betrifft, welche durch diese Bestechung auf ihrer Bahn des Widerstandes gegen Jesus fortzustürmen wagten, so befanden sich diese und mit ihnen Pilatus in wahrhaft verzweifelter Lage, denn das Bekanntwerden der Auferstehung hätte sie unrettbar der Volkswuth als erwiesene Messiasmörder preisgegeben. Ihr Fortstürmen auf der betretenen Bahn rührt also von dieser Verlegenheit her. Psychologisch erklärt sich dieß Wagniß durch den Höhegrad ihrer Verworfenheit. Sie waren auf einem Punkte angelangt, wo bewußte Opposition gegen die Wahrheit und gegen Gott beim Verstockten begreiflich erscheint. Aber auch ein Vorwand hiefür fehlte ihnen nicht. Sie glaubten wirklich den Vorfall am Grabe, schrieben ihn aber, wie alle Wunder Jesu, einfach der Teufelskunst des Verhaßten zu. — Selbst unter dem Volke half diese Erklärung noch aus, wenn die Thatsache der Auferstehung später nicht mehr wegzuläugnen sein möchte. Das Volk, welches sich mit den Großen beim Morde Jesu versündigt hatte, theilte ja auch den nämlichen Haß und gleiches Interesse, der Sache Jesu hartnäckig zu widerstreben.

Die Gegner unseres Glaubens pflegen mitunter auch wohl die Behauptung hinzuwerfen, die Evangelisten seien in ihren Berichten über die Hergänge bei der Auferstehung unter einander im Widerspruche.

Allein bei richtiger Betrachtung findet sich hier in den Evangelien wohl Verschiedenheit der Erzählung, aber kein Widerspruch. Der Eine erzählt kurz, der Andere ausführlicher, darin besteht der ganze Unterschied, und so ergänzt sich der ältere Bericht durch die nachfolgenden, ohne daß diese sich widersprechen. Diese Verschiedenheit aber, weit entfernt, der Glaubwürdigkeit zu schaden, bestätigt uns vielmehr dieselbe. Sie zeigt uns, wie wenig die Evangelisten um eine Vertheidigung des unter den Ihrigen rein unerschütterlichen Glaubens an die Auferstehung bemüht waren. Ihnen kommt kein ängstliches Zusammensuchen aller Einzelnheiten in den Sinn, als ob dieser Glaube des Beweises bedürfe. Während sie das große Ereigniß vor ihren unerschütterlich überzeugten Zeitgenossen mit erhabener Einfachheit in wenigen kräftigen Zügen dem Gedächtniß der Zukunft hinzeichnen, vernachlässigen sie förmlich die Ausführung sogar von solchen Einzelnheiten, die sie selbst ausdrücklich berührt haben.

Diese Abweichungen sind zugleich ein schlagendes Zeugniß von der Unabhängigkeit der Zeugen. Minder zuverlässige Zeugen würden, namentlich bei einem so wichtigen Punkte, in der von ihnen mit gemeinschaftlichem Interesse so einträchtig betriebenen Sache, ängstlicher auf volle Uebereinstimmung geachtet haben, da doch die später Schreibenden die Evangelien ihrer Vorgänger kannten, oder sie würden bei nothwendigen Ergänzungen diese sorgfältig für den Leser motivirt haben, um das gemeinschaftliche Zeugniß für die gemeinschaftlich betriebene Sache vor allem Verdachte des Widerspruches zu schützen. — Diese, nur in der Gewißheit von der Unumstößlichkeit des Sachverhaltes begründete Sorglosigkeit in Betreff der Einzelnheiten, und hinsichtlich der Uebereinstimmung unter einander, charakterisirt uns, weit entfernt, Verdacht zu begründen, nur desto schärfer die Zuverlässigkeit des Zeugnisses, wenn wir vorurtheilsfrei und unbefangen an die Prüfung gehen. Keiner von den Evangelisten hat es für seine Aufgabe angesehen, durch seinen Bericht erst die Stütze für den Glauben an die Auferstehung zu bauen, da diese große Thatsache als die unangreifbare Grundlage des historischen Christenthums vor ihnen feststand und auch ohne sie für alle Zeiten stehen blieb. — Uebrigens weisen wir hier darauf hin, daß die Glaubwürdigkeit der Evangelien überhaupt im folgenden Kapitel zur Besprechung kommt.

Die Schwierigkeiten, welche den Gegnern des Christenthums bei dem Bestreben, die Wunder des Herrn und insbesondere die Auferstehung

wegzuschaffen, in den Weg treten, haben zu hundertfältigen Erklärungsversuchen geführt. Meistens begnügen sich diese Gegner mit der Erfindung neuer Hypothesen, wie man wohl die Sache natürlich ausdeuten könnte, und sie bemühen sich alsdann, oft mit Annahme handgreiflicher Unmöglichkeiten, jener Hypothese alle Umstände anzupassen. Wie wenig dieses gelungen ist, zeigt sich unter Anderm auch dadurch, daß man zuletzt sich nicht geschämt hat, hier zu einem förmlichen Betruge seine Zuflucht zu nehmen. Man erdichtete alte Documente, die man für die Erklärung der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu eigens zusammensetzte. Wir würden diesen ehrlosen Versuch hier nicht der Erwähnung werth halten, wenn nicht die traurige Thatsache vorläge, daß derselbe bei der Gedankenlosigkeit der Menschen Erfolg erzielt hat. So erschien vor einigen Jahren ein derartiger Betrug („Wichtige historische Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu") und erlebte rasch eine Reihe von Auflagen. Der Verfasser hat sein Publikum genau genug gekannt, um mit einer wahrhaft empörenden Unverschämtheit nicht einmal den Schein des Versuches kritischer Rechtfertigung der von ihm präsentirten und frisch erdichteten Urkunde anzubringen. Er producirt nämlich seine Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu, indem er angibt, hier ein altes Manuscript eines Zeitgenossen Jesu übersetzt vorzulegen. Hierbei hätte man doch erwarten dürfen, daß er wenigstens den Schein einer kritischen Rechtfertigung dieses Documentes vorgebracht hätte, aber, weit entfernt davon, ist er von der Gedankenlosigkeit und dem blinden Beifall derjenigen, auf welche er speculirt, so vollkommen überzeugt, daß er es nicht einmal der Mühe werth hält, auch nur irgend einen Namen eines Zeugen, oder irgend ein Datum näher anzugeben. Wir wollen wörtlich hier das Ganze hinsetzen, was er über die Herkunft seines Documentes zu sagen für gut findet, denn es ist nöthig, diesen Grad der Unverschämtheit des Vertrauens auf die Gedankenlosigkeit christenfeindlicher Leser kennen zu lernen. Alles, was der Herausgeber über die Herkunft seines Documentes sagt, ist Folgendes:

„Durch ein Mitglied der abyssinischen Handelsgesellschaft wurde zu Alexandrien in der vergessenen Bibliothek eines alten, früher von griechischen Mönchen bewohnt gewesenen Gebäudes eine alte Pergamentrolle gefunden, deren Entzifferung von einem zufällig anwesenden Gelehrten kaum begonnen worden war, als ein Missionär in fanatischem Eifer der Orthodoxie die gewaltsame Zerstörung dieses alterthümlichen Documentes

versuchte. Dasselbe wurde aber, bis auf den Verlust einiger mit in der Rolle befindlich gewesener Nachträge, gerettet, und eine wörtliche Abschrift des lateinischen Urtextes gestattet, welche auf maurerischem Wege nach Deutschland gekommen ist. Aus den archäologischen Forschungen, welche in Alexandrien selbst über den Fundort angestellt wurden, hat es sich herausgestellt, daß jener Platz im frühen Alterthum, zu den Zeiten der römischen Herrschaft und so zur Zeit Christi, Eigenthum des Essäer-Ordens gewesen war, und daß jene aufgefundene Pergamentrolle aus dem Nachlasse jener essäischen Colonie herstamme. Der beim Funde anwesende Gelehrte, ein Franzose, hat den Urtext in den Besitz der französischen Akademie zu bringen gesucht, und wenn dieses noch nicht geschehen sein sollte, so mögen die Intriguen mehrerer katholischer Beamten, namentlich der Jesuiten-Mission in Aegypten, daran schuld sein, indem diese von Anfang an darauf hinarbeiteten, die Spur dieser Documente zu vertilgen. Die getreue Abschrift, welche aber dem französischen Gelehrten und Naturforscher, unter dem Schutze sehr einflußreicher abyssinischer Handelsherren und eines angesehenen Triester Commissionärs, möglich geworden ist, wurde durch Vermittlung pythagoräischer Gesellschaften vor den Nachstellungen orthodoxer Finsterlinge gerettet, und gelangte dabei, mehr zufällig als absichtlich, eine Zeit lang in den Besitz einer deutschen Verbrüderung, die gewissermaßen als letzte Fortbildung der alten essäischen Weisheit betrachtet werden darf. In dieser Periode wurde die deutsche Uebersetzung der Abschrift des lateinischen Urtextes möglich."

Das ist Alles, was der Herausgeber in so völlig unbestimmter Weise über die Herkunft und Auctorität seines Documentes sagt. Was finden wir nun im Innern desselben? Nichts als eine Zusammenstellung von früher schon dagewesenen Hypothesen, meist aus Venturini und Aehnlichen entnommen. Nur hat der Verfasser hier denselben die Form einer alten Erzählung eines Essäers angedichtet. Christus soll nur scheintodt gewesen sein, so daß er im Grabe einfach wieder erwachte. Alle Schwierigkeiten dieser Behauptung sucht der Verfasser mit genauer Kenntniß der evangelischen Erzählung seiner Angabe anzupassen und dieses mitunter durch die allerlächerlichsten Annahmen. Sehen wir zur Probe nur kurz die Erklärung der Himmelfahrt an. Sie heißt wörtlich wie folgt:

„Er aber ermahnte seine Jünger, muthig zu sein und gläubig. Und je länger er sprach, um so feierlicher wurde seine Stimme, und er

gerieth in eine wehmüthige Begeisterung. Er betete für seine Freunde, die er verlassen mußte, hob seine Arme empor und segnete sie. Und als er dieses that, zog der Nebel über den Berg, den die Abendröthe färbte. Da entsendeten die Aeltesten der Essäer, die jenseits des Gipfels harrten, zwei Brüder ab, Jesus zu ermahnen, daß es spät sei. Und als die Jünger ihr Angesicht auf die Erde geneigt hatten, da schied Jesus schnell und schmerzlich und eilte mit den essäischen Aeltesten davon durch den stärker anziehenden Nebel. Zwei Brüder aber in weißen Festgewändern redeten die Jünger an, daß sie Jesus nicht mehr erwarten sollten, und dann eilten sie durch den Abendnebel den Berg hinab, des Weges, den Jesus genommen."

In ähnlicher Art sind die Erscheinungen Christi nach seiner Auferstehung verarbeitet. Der Verfasser brauchte hier den Vorwurf der colossalsten Unwahrscheinlichkeit wenig zu scheuen, da ja sein eigener Scharfsinn dabei nicht in Mißcredit geräth, wie dieses bei eingestandenem Ausdenken eigener Erklärungshypothesen der Fall wäre. Wenn Venturini, Paulus oder andere ähnliche Bibelerklärer unpassende Hypothesen präsentiren, um die Wunder wegzuschaffen, so mißcreditirt dieses den Scharfsinn der Schriftsteller selbst, weil sie ja ausdrücklich nur ihre eigenen Erfindungen als Erklärungsversuche präsentiren. Im vorliegenden Falle aber kann der Dichter alle Verantwortung, hinsichtlich der in der Erzählung liegenden Unwahrscheinlichkeiten, einfach von sich schieben, da er ja nur ein altes Document in seiner fertigen Gestalt zu produciren behauptet und für die darin vorfindlichen Unwahrscheinlichkeiten seinerseits nicht einzustehen braucht. — Es muß indessen vor jedem rechtschaffen denkenden Menschen ein eigenthümliches Licht auf die Motive dieser Gattung von Gegnern des Christenthums werfen, wenn er sieht, daß nach so vielen Hunderten von fehlgeschlagenen Angriffen gegen die Wunder und die Auferstehung Jesu zuletzt der Weg eines solchen ordinären Betruges betreten wird und — Beifall findet.

# Siebenzehntes Kapitel.

## Natürliche Autorität der historischen Schriften des neuen Testamentes.

### §. 102.

### Aechtheit der Evangelien.

Angriffe der Gegner gegen die Documente der Geschichte Jesu. — Aechtheit der vier Evangelien. — Die nichthistorischen Schriften kommen hier nicht in Betracht. — Innere Gründe für Aechtheit. — Werth solcher Gründe für die Kritik. — Aeußere Gründe. — Eigenthümliches Zeugniß für die Aechtheit der Evangelien im ununterbrochenen Dasein der Kirche, die diese Documente öffentlich aus der Hand ihrer Verfasser empfangen und von da an öffentlich gebraucht hat. — Dreifache natürliche Bürgschaft für die Aechtheit. — Zeugnisse aus alten Schriftstellern: Eusebius, Origenes, Clemens von Alexandrien, Irenäus. — Zeugnisse aus der apostolischen Zeit. — Zeugnisse aus den Schriften der ältesten Gegner. — Pseudo-Evangelien. — Dreifacher Ursprung derselben. — Sie werfen keinen Verdacht von Unsicherheit auf unsere Evangelien.

Nachdem wir den Zusammenhang der Wunder und der Auferstehung Jesu mit der Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes betrachtet und die hierher gehörigen Einwendungen besprochen haben, kann es der Gegner versuchen, die Auctorität des geschichtlichen Zeugnisses in Zweifel zu ziehen, welches uns die Einzelnheiten aus dem Leben Jesu berichtet, d. h. er kann die Zuverlässigkeit der geschichtlichen Bücher des neuen Testamentes angreifen. Daher wird es nun unsere Aufgabe sein, die Autorität dieses Zeugnisses genauer zu untersuchen, sowie die Gründe zu würdigen, auf die sich hier der Zweifel stützen kann.

Eine überaus reiche Literatur ist im Laufe der letzten hundert Jahre auf dem Boden der Kritik der heil. Schriften entstanden. Nachdem das Für und Wider mit so vielfachen Anstrengungen bis heute durchgefochten worden ist, darf man wohl sagen, daß schwerlich neue Angriffe erheblicher Art in Zukunft ausgedacht werden können, so daß wir im Stande sind, nun mit ziemlicher Sicherheit das Ganze zu überschauen. Es fragt sich hier erstens um die Aechtheit, zweitens um die Unverfälschtheit, und drittens um die Glaubwürdigkeit unserer vier Evangelien. Die übrigen Theile des neuen Testamentes kommen hier nicht in Betracht. Das geschichtliche Zeugniß vom Leben und Wirken Jesu Christi

ist bei dieser Kritik die Hauptsache. Steht dieses fest, so hat die Frage nach den übrigen heiligen Schriften nur für ganz andere Zwecke ihre Wichtigkeit. Es wird sich daher unsere Besprechung unmittelbar nur hinsichtlich der Evangelien mit jenen drei obenerwähnten Punkten zu beschäftigen haben. Hieran schließt sich dann als die Fortsetzung des Lucas-Evangeliums die Apostelgeschichte stillschweigend an. Die Kritik der übrigen, d. h. der nichthistorischen Schriften des N. T., gehört, wie gesagt, hier nicht zu unserer Aufgabe, und die ganze hiermit sich beschäftigende Literatur können wir für unsere Zwecke völlig bei Seite lassen, da sie auf die Anerkennung der Gottheit Jesu keinen unmittelbaren Einfluß übt und nur aus ganz andern Rücksichten entstanden ist. Stehen die historischen Urkunden fest, welche uns die Thatsache der Menschwerdung und der Gottheit Jesu verkündigen, so genügt für die Anerkennung der Autorität der übrigen heil. Schriften der Lehrausspruch der Kirche, wie er in der speciellen Glaubenslehre, und nicht in unserer apologetischen Verständigung, vorzuführen und zu rechtfertigen ist. Dorthin gehört alsdann auch die Besprechung des göttlichen Charakters, d. h. der Inspiration und übernatürlich unfehlbaren Autorität aller heil. Schriften. Dieser letzte Punkt bleibt daher auch, dem Plane unserer Schrift entsprechend, hier ausgeschlossen.

Die Frage nach der Aechtheit der vier Evangelien beschäftigt sich mit der Untersuchung: ob denn diese Schriften wirklich von den angeblichen vier Verfassern herrühren, und ob Grund genug vorhanden sei, hier die möglichen Zweifel abzuweisen. — Bei dieser Untersuchung müssen wir vor Allem auf den unrichtigen Standpunkt hinweisen, den die Gegner unseres Glaubens bei diesem Streite meist stillschweigend für sich einnehmen, und für uns anweisen wollen. Man spricht nämlich in der Regel von den Evangelien so, als ob es sich um alte Documente handle, die bei zweifelhafter Herkunft und ungewissem Schicksale der bisherigen Aufbewahrung, erst jetzt nach vielen Jahrhunderten aus der dunkeln Vergangenheit aufgetaucht wären. Man verfährt dabei so, als ob diese Schriften ganz für sich allein daständen und erst in der neuern Zeit aus der Verborgenheit an's Licht getreten wären. Man spricht ferner so von ihnen, als ob Bibel und Christenthum völlig ein und dasselbe wären, und das ganze Dasein des christlichen Glaubens in der Welt einzig und allein vom Dasein dieser alten Schriften herkomme. Wir müssen uns gleich von vorneherein diesen unrichtigen Standpunkt in der Frage entschieden verbitten. Die vier Evangelien sind nicht wie

alte Documente zu behandeln, die in neuerer Zeit aus einem beliebigen Archivverschlusse hervorgezogen worden sind, so daß die Kritik allein die Frage über ihre Aechtheit als ihr Eigenthum zu betrachten hätte. Diese Schriften sind vielmehr nachweisbar, vom ersten Augenblick ihrer Existenz an, ununterbrochen in einer ganz eigenthümlichen Oeffentlichkeit geblieben, und es lebt heute noch eine eigentliche Zeitgenossin der Abfassung derselben unter uns zum Zeugnisse fort. Dieses ist die Kirche mit jener festen Organisation, die wir schon im grauesten Alterthum an ihr vorfinden.

Die Kirche ist nicht erst durch die Evangelien entstanden, vielmehr ist sie älter als die Evangelien; denn im N. T. selbst ist bereits ihr damals schon sehr verbreitetetes Dasein bezeugt. Das wunderbare Leben, Wirken und Auferstehen Jesu hat zuerst die Kirche gegründet, und in kurzer Zeit durch das ganze Römerreich und selbst über dessen weite Grenzen hinaus verbreitet; dann aber sind in der Kirche die vier Evangelien entstanden. Gleich bei ihrem ersten Erscheinen gingen diese Schriften aus der Hand ihrer Verfasser unmittelbar in den öffentlichen, allgemeinen und täglichen Gebrauch dieser Kirche über. Dieselben wurden fort und fort in den Versammlungen der Gläubigen vorgelesen, während die Verfasser selbst noch Jahre lang als hochverehrte Vorsteher der Kirche neben diesem allgemeinen und öffentlichen Gebrauche ihrer Schriften fortlebten und dem größten Theile der damaligen Christen persönlich bekannt waren. Die ganze weitverbreitete Gemeinde bildete daher das Zeugniß für die wirkliche Herkunft dieser Schriften von der Hand dieser vier Evangelisten.

Die Zeitgenossenschaft der Evangelisten übergab dann weiter unter den Augen der Oeffentlichkeit dieses enggeschlossenen und begeisterten Geheimbundes der ersten Christenheit und unter der treuen Aufsicht der verfassungsmäßigen Kirchenvorsteher ihren Nachkommen allerorts diese Evangelienbücher. Es ist uns durch vielfache Geschichtszeugnisse bekannt, mit welchem eigenthümlichen Eifer die Christen in den ersten Jahrhunderten der Verfolgung die heil. Evangelien als kostbare Schätze bewahrt haben. Behandelte man ja denjenigen förmlich als Verräther am Glauben, der diese Schriften auf das Machtgebot der Verfolger an diese auszuliefern die Feigheit hatte. So sind dieselben von Hand zu Hand in ununterbrochener Ueberlieferung und unter beständigem öffentlichem Gebrauche auf die Zukunft gekommen. Nie ist die Kirche ausgestorben oder unterbrochen worden, deren zahlreiche Gemeinden und Vorsteher

die Evangelien unmittelbar aus der Hand ihrer Verfasser empfingen, während der Lebenszeit der Verfasser hundertfältig verbreiteten und mit so eigenthümlich enthusiastischer Verehrung der Zukunft überlieferten. Hier haben wir also einestheils eine natürliche Bürgschaft für die Aechtheit dieser Documente, wie sich dieselbe nie bei irgend einem andern Schriftsteller wieder finden kann, während zugleich der ganze Inhalt dieser Evangelien neben denselben in der ununterbrochenen Christenheit fortlebt.

Diese Umstände sind vor Allem bei der Frage nach der Aechtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit der heil. Evangelien im Auge zu halten. Nur auf diesem richtigen Standpunkte brauchen wir die Zweifel der Gegner zu beantworten. Alsdann fällt von selbst der größte Theil all' jener Bedenken weg, die bei einem alleinstehenden Documente aus alter Zeit, dessen Ueberlieferung und Aufbewahrung unbekannt oder zweifelhaft ist, getend gemacht werden können.

Hinsichtlich der Aechtheit der Evangelien werden, wie bei allen alten Schriften, zweierlei Gründe zu besprechen sein, nämlich innere und äußere Gründe. Unter innern Gründen für die Aechtheit einer Schrift ist alles dasjenige verstanden, was sich aus dem Charakter des Buches an und für sich, so wie es uns vorliegt, für dessen Aechtheit sagen läßt. Unter äußern Gründen versteht man die fremden Zeugnisse von Zeitgenossen der Abfassung oder von solchen Schriftstellern, welche der Thatsache der Abfassung nahe genug gestanden haben, um hierüber zuverlässigen Bericht erstatten zu können.

Zu den innern Zeugnissen ist zu rechnen die Sprache des Buches, der in ihm geoffenbarte Grad von Bildung und Kenntniß des Verfassers, vor Allem dessen dort vorhandene Bekanntschaft mit den Local- und Zeitverhältnissen, in welche der Inhalt des Buches hineingehört, dann fernerhin die im Buche sich ausprägenden Spuren des Charakters und der Denkungsart des Schriftstellers. Innere Gründe haben ein viel schwereres Gewicht beim Beweise der Unächtheit einer Schrift, als man ihnen umgekehrt für den Beweis der Aechtheit zuschreiben kann. Zeigt es sich deutlich in einer vorliegenden Schrift, daß ihre Sprache zu dem Zeitalter und zu der Nationalität des angeblichen Verfassers nicht paßt, so trägt die Schrift offenbar hierin das Gepräge der Unächtheit an sich. Eine Schrift, die z. B. grobe Verstöße gegen die classische Latinität wiederkehrend enthielte, kann schon darum allein nicht den Cicero zum Verfasser haben, und würde dessen Namen nur fälschlich

tragen. Zeigt ferner der Verfasser eine auffallende Unkenntniß in solchen Dingen, von denen wir anderweitig wissen, daß sie dem angeblichen Schriftsteller vollkommen bekannt sein mußten, oder verräth er umgekehrt deutlich die Spuren von Kenntnissen, die der angebliche Verfasser durchaus nicht gehabt haben kann, so entscheiden diese Umstände für die Unächtheit. Enthält eine Schrift z. B. Spuren einer auffallenden Unkenntniß der politischen Verhältnisse der römischen Republik oder des damaligen Rechts, so würde auch die beste Latinität es uns nicht zulassen, diese Schrift Cicero zuzuschreiben. Ebenso wenig wäre dieser als der Verfasser anzuerkennen, wenn sich in der Schrift reiche Kenntnisse der Naturwissenschaften oder genaue Kenntnisse von dem Christenthum offenbarten. Vor Allem entscheiden für die Unächtheit einer Schrift schwere Verstöße in Beziehung auf die geographischen, topographischen, politischen und historischen Verhältnisse des Ortes und der Zeit, die der angebliche Verfasser als Augenzeuge genau gekannt haben mußte.

Handelt es sich indessen umgekehrt um den Beweis der Aechtheit einer Schrift, so darf dabei nicht vergessen werden, daß die Schrift von allen genannten Verstößen frei sein kann, daß sie genau in alle Verhältnisse passen kann und dennoch möglicherweise das Machwerk einer recht geschickten Erdichtung ist. Haben wir ja in neuerer Zeit mehrfache Proben geschickt durchgeführter Versuche dieser Art, wo z. B. der Chronikenstyl eines frühern Jahrhunderts mit täuschender Gewandtheit, Sachkenntniß und Vorsicht durchgeführt ist, so daß sich bei der Frage um die Aechtheit namhafte Sachkenner mitunter schwer getäuscht haben.

Bei der Frage nach der Aechtheit unserer Evangelien wird es also genügen, daß wir die Behauptung festhalten dürfen: alle Anstrengungen der Gegner, in diesen Schriften innere Spuren der Unächtheit zu entdecken, haben thatsächlich nie zum Ziele geführt. Wo man dergleichen Verdachtsgründe mitunter triumphirend entdeckt zu haben glaubte, stellte sich bald bei genauerer Beachtung des Sachverhaltes der Irrthum deutlich heraus. Man hat z. B. mitunter geographische Angaben der Evangelisten für unrichtig erklärt und diese Unrichtigkeiten so bedeutend gefunden, daß dieselben unmöglich einem Schriftsteller aus den Zeiten Jesu Christi begegnet sein könnten. Allein es fand sich bei genauerer Untersuchung, daß nur dem Gegner die richtige Kenntniß der damaligen geographischen Lage gemangelt, und daß der Evangelist mit ganz genauer und völliger Sachkenntniß geschrieben hatte.

Es ist hier unsere Aufgabe nicht, die zahlreichen Belege für das Gesagte im Einzelnen aufzuführen. Wir dürfen es vielmehr durchaus bei dem einfachen Referate über den unwiderleglich vorhandenen Sachverhalt lassen, da Jeder, der zu genauerer Kenntnißnahme dieser Dinge sich angetrieben fühlt, die specielle, auf diesen Punkt sich beziehende Literatur anzusehen die Gelegenheit hat. Dort wird er eine Reihe von Punkten vorgeführt finden, wo entweder mißverstandene Stellen aus dem Talmud oder auch aus griechischen Schriftstellern zum Zwecke des Angriffes auf die Evangelien benützt worden waren, wo archäologische und topographische Untersuchungen durch ihre Irrthümer oder ihre Unvollständigkeit Verwirrung veranlaßt hatten u. dgl., was dann Alles bei tiefer gehender Prüfung und nach neu hinzugekommenen Aufschlüssen sich der Reihe nach als nichtig erwiesen hat. Dem Gelehrten von Fach sind diese Einzelnheiten bekannt, und der diesem speciellen Fache ferne stehende Leser bedarf nur der Angabe des jetzigen S t a n d e s dieser Streitigkeiten. Wir brauchen also nur auf die Thatsache hinzuweisen, daß den Gegnern auf keinem Punkte irgend ein Sieg in der Hand geblieben ist; im Gegentheil wandte sich jede derartige Behauptung zuletzt in eine Bestätigung der Aechtheit der Evangelien um.

Fast scheint es, als ob die Vorsehung den Gegnern die Mittel des Widerspruches darum in neuerer Zeit zu Gebote gestellt habe, um dadurch den Eifer der Vertheidiger im Interesse des Sieges der guten Sache anzuregen. Ueberhaupt scheint dieses Feld der biblischen Kritik mit seinen mühevollen Untersuchungen nicht ohne besondere Absichten der Vorsehung in den Kampf der Geister unserer Zeit hineingezogen worden zu sein. Nach beinahe zweitausendjährigem Zeitlaufe sind wir in unsern Tagen an derjenigen natürlichen Grenze angekommen, über die hinaus die Zeitperioden für die Anstrengung der menschlichen Forschung und historischen Untersuchung sich nicht füglich ausdehnen dürfen. Unsere gelehrten Mittel können hier noch, wenn wir so sagen dürfen, einen Zeitraum von achtzehnhundert Jahren unter Umständen in der Durchforschung bewältigen. Würde aber die Zahl der Jahrhunderte hierfür noch größer, so überstiege der Zeitraum immer mehr die Grenzen unserer Erforschungsmittel. Daher war es gewissermaßen nothwendig, daß unsere Zeit, ausgerüstet mit allen gelehrten Forschungsmitteln, so zu sagen für die kommenden Jahrtausende hierin einen Abschluß bildete, so daß man späterhin nur bis auf unsere jetzigen Forschungen und deren fertiges Ergebniß zurückzugehen braucht, um damit sofort auch bis an den An-

fang des Christenthums zu reichen. Die Kritik unseres Zeitalters soll gleichsam das Inventar dieser alten Schätze des Christenthums authentisch für die ganze Zukunft festsetzen und beglaubigen, und die Besitzurkunden und Adelsbriefe des Christenthums als unantastbar verificiren. Für diese mühevolle Arbeit würde Niemand aus eigenem Antriebe die Lust in sich getragen haben, wenn nicht das emsige Suchen und Angreifen der Gegner hier zur Anstrengung getrieben hätte, und sogar für die Kritik die mühevollsten Theile der Untersuchung vorgearbeitet hätte, und so wider Willen am Ende unserer guten Sache dienen mußte.

Betrachten wir die Evangelien und die Apostelgeschichte, — denn nur von ihnen, nicht von den Briefen des neuen Testamentes reden wir — um nach den innern Gründen ihrer Aechtheit zu fragen, so wird der unbefangene und aufmerksame Leser derselben, falls er anderweitig die dazu nöthige Kenntniß und Urtheilsfähigkeit besitzt, nothwendig zu folgendem Ergebnisse kommen. Er wird sich sagen müssen: Offenbar tragen diese Schriften in ihrem Dialecte und in allen Spuren des Ortes und der Zeit ihrer Abfassung deutlich das Gepräge an sich, daß sie von griechisch redenden Juden zur Zeit der ersten römischen Kaiser geschrieben sind. Sie zeigen deutlich, daß die Verfasser das unter Vespasian zerstörte Jerusalem noch durch eigene Anschauung genau gekannt haben, und unter den politischen Verhältnissen Palästina's zur Zeit des Tiberius dort im Lande gelebt haben müssen, um später mit so genauer Sachkenntniß über die damaligen Verhältnisse jener Gegenden schreiben zu können. Ein solcher Beurtheiler der heil. Evangelien muß fernerhin aus der Lesung dieser Bücher die Ueberzeugung gewinnen, daß deren Verfasser ihre Bildung durchaus nicht den Schulen der damaligen Griechen und Römer, aber auch ebenso wenig einzig und allein den Schriftgelehrten und Pharisäern von Judäa verdankten. Er müßte gestehen, daß sich hier überall, bei schlichter Einfachheit und ohne allen Anstrich irgend einer gelehrten Bildung, völlig zum ersten Mal jener reiche und erhabene Ideenkreis zeigt, der nur das unmittelbar darauf in der Weltgeschichte und Weltcultur neu auftretende Christenthum charakterisirt. So würde er also deutlich die im Judengriechisch (hellenistischer Dialect) redenden Fischer von Galiläa erkennen, deren einzige Schule Jesus von Nazareth war. Ueberall, wo diese Schriftsteller topographische, politische, historische, religiöse Punkte und Culturverhältnisse ihres Landes und ihrer Zeit zufällig berühren, sprechen sie mit gerade so vieler Sachkenntniß, aber auch mit gerade so vieler schlichten Einfalt,

wie wir das nur Männern nach der Art der Apostel zutrauen können. Nirgendwo verrathen sie hier eine Verdacht erregende Unkenntniß der Verhältnisse oder umgekehrt eine Verdacht erregende Höhe von bloß weltlicher Bildung und Gelehrsamkeit. Dabei tritt in klarster Weise die eigenthümliche Natürlichkeit und ungekünstelte Unmittelbarkeit des Styles und der Erzählungsweise hervor, wie wir es nur bei wirklichen Augenzeugen von lebendiger, klarsehender, aber schlichter Natur erwarten können. Alles erscheint ganz entsprechend dem einfach geraden Charakter jener gottbegeisterten Fischer aus Galiläa. Bei jedem neuen Bilde der Evangelien tritt dieses mit voller Originalität hervor. Alles paßt genau zu der Angabe, daß diese Schriften das Werk jener vier bekannten Verfasser sind, und dieses genügt vollständig, wenn wir nach innern Gründen der Aechtheit fragen. Niemand kann aus solchen Gründen die Schriften verdächtigen, es sei denn, daß er ganz willkürliche Einfälle seines Privatgeschmackes aufstellen, und dieselben als Maßstab anlegen will, in der Frage, was wohl bei schlichten und unbefangenen Augenzeugen im Berichte vorkommen und fehlen dürfte. Hier hätten wir allerdings denn aller Willkür im Entfernen des Unerwünschten Thür und Thor geöffnet. Sieht man dagegen ernst und ehrlich diese Berichte an, so verschwindet jeder innere Haltpunkt für beachtenswerthe Verdächtigung, im Gegentheile tragen sie das entschiedenste Gepräge der Aechtheit in sich selbst. Daher haben alsdann die äußern Gründe, welche geschichtlich ihre Aechtheit bezeugen, ihr völlig unverkürztes Gewicht.

Hinsichtlich der äußern Gründe, d. h. des geschichtlichen Beweises der Aechtheit der Evangelien, wird mitunter der oben erwähnte große Fehler begangen. Man begnügt sich nämlich damit, einzelne Zeugnisse von geeigneten Schriftstellern für diese Aechtheit anzuführen, wie man dieses bei jedem alten, für sich allein stehenden Documente thun würde; man versäumt aber dabei, das weit wichtigere Zeugniß der bis auf den heutigen Tag ununterbrochen fortlebenden Christenheit zu beachten, während diese doch als lebendige Zeitgenossin der Abfassung jener Schriften zu betrachten ist. Die schärfsten Gegner unserer Evangelien unter den gelehrten Kritikern geben, während sie sicher nur ein möglichst spätes Datum anzunehmen gewillt sind, dennoch zu, daß die fünf historischen Bücher des neuen Testamentes alle in der jetzigen Gestalt bereits um das Jahr 150 n. Chr. allgemein gekannt und als Werke der genannten vier Verfasser anerkannt waren. — Wir hätten daher eigentlich nur einen Zeitraum kleiner als hundert Jahre zu beachten bei der Frage

nach der Aechtheit jener Schriften. Wir werden, ehe wir den Werth der vorhandenen Einzelnzeugnisse unten genauer bestimmen, vorerst hier einen Blick auf die damals vorhandene Christengemeinde werfen müssen, um uns alsbald überzeugt zu finden, daß das Verhältniß der Evangelienbücher zur ersten Kirche jede Möglichkeit eines Irrthumes oder einer Unterschiebung völlig ausschließen muß. Dann erscheinen in diesem richtig und vollständig in Anschlag gebrachten Sachverhalte die vorhandenen Aeußerungen alter Schriftsteller als eine für die Probe der Aechtheit unserer Evangelien ziemlich überflüssige Nebensache. Die dem Christenthume abholden Kritiker, wie Strauß und Renan, thun aber so, als ob die Annahme der Aechtheit unserer Evangelien für uns nur auf jenen Schriftstellerzeugnissen allein ruhete.

Die ganze Organisation der christlichen Kirche, wie sie bis in ihre Anfänge hinauf unzweifelhaft bestanden hat, läßt durchaus nur eine einzige Art und Weise zu, wie die Evangelienbücher im Christenbunde zu jenem Ansehen gekommen sein können, welches sie thatsächlich im frühesten Alterthume besitzen. Die Kirche bildete von Anfang an, namentlich unter dem Drucke der Verfolgung, eine ganz eng aneinandergeschlossene Gesellschaft, an deren Spitze nur kühne Helden der Wahrheit und Ehrlichkeit als gottbegeisterte und hochverehrte Hirten standen, deren Erstlinge die Apostel selbst sind. Schrieb nun einer dieser Apostel ein Document zum öffentlichen Gebrauche der Gemeinde, als sein eidliches Zeugniß für alle kommenden Zeiten, so war dieses natürlich ein Ereigniß von allergrößter Wichtigkeit für den ganzen begeisterten Geheimbund, und mußte alle Hirten, die als Freunde und Gehülfen der Apostel arbeiteten und duldeten, sowie alle Christen des ganzen Martyrerbundes auf's Höchste interessiren. Das Ereigniß der Uebergabe dieser Schriften aus der Hand ihrer Verfasser an die damalige christliche Gemeinde war daher eine öffentliche Thatsache in der Kirche. Tausende dieser gottbegeisterten Bekenner des neuen Christenthums warteten mit ängstlicher Ungeduld auf den Augenblick, wo endlich der hl. Schriftsteller, von dem man wußte, daß er mit Abfassung eines Evangeliums beschäftigt war, die fertige Schrift aus seiner Hand an die Gemeinde übergab. Tausende freuten sich fortwährend mit dem Enthusiasmus, der in den Herzen der Martyrer waltete, an der ersten Vorlesung dieser Schriften, und eilten zum Abschreiben derselben und zum Weiterverbreiten unter ihren entfernten Freunden. Keiner unter diesen begeisterten Bekennern der neuen Lehre blieb unbekannt mit dem Hergange dieses

Ereignisses. Alle wußten, wie noch manches Jahr hindurch unter den Augen der noch fortlebenden Schriftsteller und mit deren Genehmigung die Allen bekannten Evangelienbücher öffentlich als das Werk unserer Evangelisten vorgelesen und gerade als deren Werk so hoch in Ehren gehalten wurden. Nur in Folge dieser unzweifelhaften Ueberzeugung von der wirklichen Herkunft der Evangelien aus der Hand der genannten Schriftsteller betrachteten die ersten Christen und die Vorsteher ihrer Kirchen diese heiligen Bücher als kostbare Schätze, die sie ihren Nachkommen als Hinterlassenschaft überlieferten, während auch diesen noch viele Jahre hindurch die vollkommenste Gelegenheit blieb, sich vom Sachverhalte der Aechtheit dieser Schriften durch eigene Erkundigung unmittelbar zu überzeugen.

Wie sollte nun unter diesen Verhältnissen der ersten Christenheit den Hirten und Gemeinden, und insbesondere den Gelehrten der Zeit, die eigentlich nur sechzig bis siebenzig Jahre nach dem Tode unserer Evangelisten liegt, in Bezug auf diese so einzig verehrten öffentlichen Actenstücke im enggeschlossenen Kreise der Ihrigen ein so grober Irrthum möglich gewesen sein oder ein so plumper Betrug Erfolg erlangt haben? — In Bezug auf Briefe einzelner Apostel, die nur an einzelne Gemeinden oder gar an Privatpersonen gerichtet waren, könnten Zweifel denkbar sein, nie aber über Actenstücke von so völlig öffentlichem Charakter wie die Evangelien. Wenn also, wie gesagt, auch die feindlichen Kritiker zugeben, daß um das Jahr 150 n. Chr. die Evangelien und die Apostelgeschichte nachweisbar allgemein als ächt anerkannt waren, so sind die vorhergehenden sechzig Jahre zu kurz, um Zweifel unter den bestehenden Umständen zu rechtfertigen.

Offenbar ist also keine einzige Schrift des Alterthums auch nur im Entferntesten so gestellt gewesen, daß bei ihr eine mit den genannten Umständen vergleichbare Garantie der Aechtheit sich vorfände. Ganz abgesehen von dem nach dem christlichen Glauben vorhandenen übernatürlichen Schutze, welchen Christus für die Erhaltung seiner Lehre und alles dessen, was für dieselbe wesentlich ist, seiner Kirche versprochen hat, eines Schutzes, den unser Glaube ganz naturgemäß gerade für diese heiligen Urkunden anerkennt, finden wir die Aechtheit ihrer Herkunft gegen jeden Verdacht der Unterschiebung durch drei natürliche Bürgschaften gesichert. Die erste Bürgschaft bietet die Autorität des kirchlichen Hirtenamtes; die zweite die ganze Christengemeinde der ersten Zeit, und die dritte kommt von den Gegnern

des Christenthums her, d. h. sowohl von den ältesten Häretikern, als von den Ungläubigen, Juden und Heiden. Alle diese unter einander so sehr verschiedenen Elemente haben mit eigenthümlichem Interesse die Thatsache der Aechtheit dieser Schriften festgehalten. Die Kirchenvorsteher der ersten Zeit haben diese in ihre Hand hinterlegten Schriften als die Urkunden und Adelsbriefe der von ihnen vertretenen heiligen Sache wie ein Palladium von göttlicher Herkunft von Hand zu Hand übergeben durch die ganze prüfungsschwere Martyrerzeit. Auf diese Schriften stützten die Hirten der Gemeinde die schweren Anforderungen treuen Festhaltens und Aushaltens, womit sie den Wankenden der Verfolgung gegenüber in's Gewissen redeten, oder sie vor den Schleichwegen der Irrlehrer warnten. Und für die Gemeinden bildete die Aechtheit dieser Schriften in den ersten Jahrhunderten die unbestreitbare Erbschaft und Ueberlieferung ihrer frühesten christlichen Vorfahren. Die Aechtheit dieser Schriften bildete sodann auch auf der andern Seite als ebenso unzweifelhaft feststehende Thatsache den Anhaltspunkt für die Angriffe der Gegner des Christenthums. Denn gerade aus den nämlichen Schriften suchten sie sich ja diejenigen Punkte heraus, die sie als Gegenstand ihrer Angriffe behandelten.

Immer aber hat es in der Kirche Vorsteher und Hirten, immer hat es eine im Glauben einträchtige Christenheit, immer hat es ihr gegenüber Häretiker, Ungläubige und Juden gegeben. Sie alle nun, Verfolger und Verfolgte, zeigen sich in den ältesten Zeiten vollkommen einzig in der Anerkennung der Aechtheit dieser Schriften. Unter ihnen müßte, während jede Vereinbarung unter solchen Gegnern so sehr ausgeschlossen erscheint, ein unbegreifliches, vollkommen unmögliches Einverständniß in bewußter Lüge über eine ganz einfache, öffentlich vorgefallene, nothwendig allbekannte und leicht zu prüfende Thatsache angenommen werden, wenn man an eine Unterschiebung unächter Urkunden unter dem Namen der Evangelisten denken wollte. Nur durch den Umstand dieser unbestrittenen Eintracht und Allgemeinheit in Anerkennung der Aechtheit unserer Evangelien im Zeitalter kurz nach ihrer Abfassung, läßt es sich begreifen, daß diese heiligen Bücher für alle Zukunft jene eigenthümliche Verehrung, und andererseits auch jene feindselige Anfechtung in der Welt gefunden haben.

Wenn ein Gegner diese Uebereinstimmung bestreiten will, weil einzelne Häretiker die Aechtheit der Evangelien bezweifelt zu haben scheinen, so beruht dieses auf Irrthum. — Kein geschichtliches Zeug-

niß bestätigt diese Annahme und sie ist leerer Schein. Die Einsprüche späterer Häretiker verfangen gegen die Aechtheit nichts, da diese dabei gar nicht in Rede kommt, sondern nur die Auctorität jener heiligen Schriften angegriffen wird, ohne daß man die Aechtheit derselben in Frage stellt. Der Einzige, der hier beachtet werden dürfte, ist der sehr frühe Irrlehrer Marcion. Allein auch von diesem wissen wir keinen Zweifel an der Aechtheit der übrigen Evangelien, während er aus häretischem Eigensinn nur dem von ihm verstümmelten Evangelium des Lucas ein göttliches Ansehen zugestand. An historische Kritik, an äußere Gründe gegen die Aechtheit dieser Schriften ist bei Marcion und bei den wenigen spätern Gegnern der heiligen Bücher unter den alten Häretikern nicht im Mindesten zu denken.

Es ist hier für unsere Aufgabe nicht nothwendig, die Thatsache dieser Uebereinstimmung der ältesten Freunde und Feinde des Christenthums mit allen vorhandenen Belegstellen ausführlich zu erhärten. Muß ja der Gegner unseres Glaubens, wenn er die erforderliche wissenschaftliche Bildung besitzt, mit dieser feststehenden Thatsache bekannt sein, wie überhaupt mit den großen Thatsachen der Literatur und der Geschichte des christlichen Alterthums, und es wäre fast eine Beleidigung, wenn wir bei populärer Behandlung ihm hier mit unsern Belehrungen erst zu Hülfe kommen wollten. Der Gläubige dagegen wird kaum ein besonderes Bedürfniß einer ausführlichen Erhärtung unserer so höchst natürlichen Behauptung haben. Sollte dieses indeß durch ausnahmsweise Umstände bei ihm dennoch vorhanden sein, so dürfen wir ihn für dieses specielle Studium auf die bekannten Einleitungen in die heil. Schriften verweisen, wo christliche Gelehrte diese ausführlichen Nachweisungen mit bewunderungswürdiger Gründlichkeit geliefert haben. Für unsere Aufgabe wird es vollkommen genügen, einige wenige Stellen aus den Schriften des Alterthums auszusuchen, die wir als die geeignetsten ansehen, um in gebührender Kürze dem Nichttheologen den erforderlichen Beweis für die Aechtheit der historischen Schriften des neuen Testamentes durch gewöhnliche äußere Gründe zu geben.

Also neben dem allgemeinen Zeugnisse des ganzen christlichen Alterthums heben wir nun aus den auf die Aechtheit unserer heil. Schriften sich beziehenden speciellen Aussprüchen aller Schriftsteller nur das Nothwendige hervor. Wir bleiben dabei stehen in den Zeiten vor dem Concilium zu Nicäa (325 n. Chr.); denn von da ab hört jeder Zweifel an der allgemeinen Anerkennung irgend einer neutestamentlichen Schrift

auf, während auch die früher hier und da unter den Christen ausgesprochenen Zweifel nie die Aechtheit unserer historischen Schriften, sondern nur einzelne Briefe der Apostel betreffen. Die für uns hier allein in Rede stehenden Evangelien mit der Apostelgeschichte haben von Anfang an nie Zweifel erregt.

Der jüngste Schriftsteller, den wir hier anführen, ist Eusebius, der „Vater der Kirchengeschichte". Daß wir gerade mit Eusebius beginnen und nicht umgekehrt mit den ältesten Zeugnissen, das hat seinen Grund in dem Umstande, daß eben Eusebius nicht nur alle jene ältern Zeugnisse, die uns heute noch vorliegen, besser als wir kennen und kritisch würdigen konnte, sondern außerdem noch einen großen Schatz von heute unbekannten Schriften und historischen Mitteln aller Art zu seiner Benützung vorfand, die für den Gebrauch der spätern Zeiten längst verloren sind. Gerade die Frage um die Aechtheit der heiligen Schriften konnte sich dieser Geschichtschreiber mit vollkommener Befähigung und mit den reichsten Mitteln angelegen sein lassen. Die Verhältnisse des Eusebius waren in jeder Weise hiefür günstig. Geboren gegen das Jahr 265 in Palästina, hat er seine Kirchengeschichte, welche hier unter seinen Schriften zunächst in Betracht kommt, schon vor dem Jahre 325, und also vor dem Concilium von Nicäa, vollendet. Hierbei stand ihm die reiche Bibliothek zu Gebote, welche sein gelehrter Freund, der als Martyrer bekannte Pamphylus, zu Cäsarea angelegt hatte, während er außerdem durch die Gunst des Kaisers Constantin und durch die Hülfe mächtiger und gelehrter Freunde unter den Christen so zu sagen über alle wünschenswerthen Schriften, Urkunden, Nachrichten und Unterstützungen für seine Geschichtschreibung verfügte. Dieser kaum 250 Jahre nach der Abfassungszeit der Evangelien schreibende Zeuge zählt uns in seiner Kirchengeschichte im 25. Kap. des 3. Buches die sämmtlichen heil. Schriften des neuen Testamentes auf, welche der gegenwärtige Canon enthält. Vom Briefe des Jacobus, von dem des Judas, vom zweiten Briefe des Petrus und vom zweiten und dritten des Johannes sagt er, daß ihre Aechtheit einigen Widerspruch finde, jedoch von den Meisten zugegeben werde (*τῶν δ'αντιλεγομένων, γνωρίμων δ'οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς*). Von allen übrigen Schriften des N. T. aber erklärt er ausdrücklich, daß ihre Aechtheit allgemein anerkannt sei (*καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις*). Dieß gilt also vor Allem von den auch außerdem durch denselben Eusebius noch an andern Stellen als mit allgemeiner Uebereinstimmung anerkannt besprochenen vier Evangelien von Mat-

thäus, Marcus, Lucas und Johannes, sowie von unserer Apostelgeschichte.

Ungefähr hundert Jahre früher erscheint uns ein Zeuge, dessen Gelehrsamkeit für alle Zeiten ihren Glanz behält, und der in seinem Jahrhundert unbedingt den Rang der höchsten wissenschaftlichen Bedeutsamkeit einnimmt. Wir reden vom großen Origenes. Im Jahre 185 in Alexandria geboren, wurde er bei reichem Talente und unbegreiflichem Fleiße der größte Gelehrte seiner Zeit. Sein philologisches Wissen, seine Kenntniß der Philosophie, der Mathematik und der Rhetorik zeichneten ihn vor allen Zeitgenossen unter Christen und Heiden aus und begründeten seinen Ruhm selbst am kaiserlichen Hofe. Sein ganzer Eifer und alle seine Anstrengung dienten nur der Sache des Christenthums. Bald erscheint er als Lehrer der Jugend in der berühmten Katechetenschule zu Alexandria, bald als bewunderter Redner, bald als Kämpfer für die Wahrheit gegen Irrthum und Anfeindung, bald an der Seite der Martyrer, sie unter mannigfacher eigener Todesgefahr zu trösten und zu stärken. Unter Verfolgung und Noth, auf der Flucht und im Kerker bleibt er unermüdet in Arbeit und Kampf für die Sache Jesu Christi, von früher Jugend bis zum Tode. Dieser Origenes, der schon in der Jugend mit seinem Vater Leonidas dessen Martyrertod zu theilen gestrebt hatte, starb im Jahre 254 in Folge der schweren Mißhandlungen, die er während der decischen Verfolgung im Kerker zu Tyrus ausgehalten hatte. Eine der Lieblingsaufgaben seiner gelehrten Thätigkeit war gerade das Bibelstudium.

Vom Ursprunge der heil. Schriften kaum mehr als ein einziges Jahrhundert entfernt, lebte dieser ausgezeichnete Lehrer größtentheils im damaligen Mittelpunkte der christlichen Gelehrsamkeit, zu Alexandria, wo Alles, was die christliche Literatur geschaffen und aufbewahrt hatte, aus dem Morgen- und Abendlande ihm ungehindert zu Gebote stand. Dabei hat er alle bedeutendern Gegenden der christlichen Welt unter verschiedenen Veranlassungen auf seinen vielen Reisen gesehen und dort alle Gelegenheiten gefunden, seine Kenntnisse, seine Erkundigungen und seine literarischen Mittel für das, was seine Forschung interessirte, allseitig zu vermehren. Mit Recht haben wir daher durch diese ihn auszeichnenden Vorzüge sein Zeugniß über die Aechtheit der heil. Schriften so hoch anzuschlagen, wie das Zeugniß eines Zeitgenossen der Apostel, da Niemand in Abrede stellen wird, daß er wie kein Anderer geeignet war, alle zu seiner Zeit vorliegenden Arten von Zeugnissen über die

Aechtheit der heil. Bücher mit vollgültiger Kritik zu kennen und zu würdigen. Jedoch stand die Aechtheit unserer Evangelien offenbar von Anfang an in der Christenheit so unbezweifelt fest, daß Origenes zu seiner Zeit nicht den mindesten Anlaß haben konnte, seinen Schülern und Zuhörern über diesen Punkt eine eigentliche Belehrung als Ergebniß seiner kritischen Untersuchungen anzubieten. Für uns sind aber seine in dieser Beziehung unabsichtlichen, zufälligen Aeußerungen als das Zeugniß seiner eigenen Ueberzeugung und der allgemeinen Ueberzeugung seiner Zeitgenossen von Wichtigkeit. Hören wir ihn selber. In der 7. Homilie über das Buch Josua vergleicht er Jesum Christum mit dem Heerführer Josua, und diejenigen Apostel, von denen heil. Schriften vorhanden sind, mit den Priestern, welche auf Josua's Geheiß beim Einsturz der Mauern von Jericho die Trompeten bliesen. Dort sagt Origenes wörtlich: „Zuerst stieß in die geistige Trompete durch sein Evangelium Matthäus; auch Marcus und Lucas und Johannes bliesen Jeder ihre geistigen Trompeten." Dann erwähnt Origenes weiter alle übrigen heil. Schriftsteller des N. T. und alle ihre einzelnen Schriften. — In der 13. Homilie über das Buch Genesis vergleicht Origenes Christum und unsere sämmtlichen acht Schriftsteller des N. T. mit Isaak und seinen Knechten, welche die von den Philistern verschütteten Brunnen reinigen und aufgraben. Hier erwähnt er diese acht alle namentlich. — In einer von Eusebius in seiner Kirchengeschichte im 6. Buche, 25. Kap. citirten Stelle aus dem 1. Buche der Erklärung des Origenes zum Matthäus-Evangelium, einer für uns verloren gegangenen Schrift, sagt ferner Origenes, er habe durch die Tradition den Bericht von vier Evangelien erhalten, welche einzig und allein von der ganzen Kirche Gottes, die unter dem Himmel ist, angenommen seien, und als solche nennt er die Schriften unserer vier Evangelisten. — Diese Zeugnisse des Origenes sind klar und zweifellos neben den unzähligen Citationen, die er uns aus diesen historischen Schriften des N. T. in seinen vielen Werken hinterlassen hat.

Ein halbes Jahrhundert früher als Origenes bezeugt uns der gelehrte Tertullian die Aechtheit unserer heil. Schriften. Die schriftstellerische Thätigkeit dieses, an Gelehrsamkeit und Scharfsinn dem Origenes nahekommenden Zeugen fällt zwischen die Jahre 185 und 217. Sein Zeugniß hat ein eigenthümliches Interesse durch den Umstand, daß er dem Abendlande angehört, und sein Leben theils unter den Christen von Rom, theils unter denen von Afrika, wo er geboren war, zubrachte.

Wir erwähnen von ihm folgende Zeugnisse, die er, ohne den directen Zweck, die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften zu bezeugen, bei andern Anlässen ausspricht. In seiner Schrift gegen Marcion bekennt er im 2. Kap. des 4. Buches die Aechtheit der vier Evangelien, indem er erwähnt, zwei seien von Aposteln, nämlich eines von Johannes und eines von Matthäus, und zwei von Genossen der Apostel, eines von Lucas und eines von Marcus. Ferner erwähnt er im 5. Kap. desselben Buches noch einmal die Aechtheit der vier Evangelien. Marcion nämlich, den er hier bestreitet, nahm nur das Evangelium des Lucas, und zwar dieses in verfälschter Gestalt, als Auctorität an. Daher sagt hier Tertullian: dasselbe Ansehen der apostolischen Kirche, wodurch wir vom Werthe des Lucas-Evangeliums gewiß seien, beschütze auch die Evangelien von Johannes, Matthäus und Marcus. Obwohl hier die Worte des Tertullian sich zunächst auf die Unverfälschtheit des Inhaltes der heil. Evangelien beziehen, so ist es klar, daß sie nothwendigerweise ebenso sicher die Aechtheit der Herkunft voraussetzen, ohne welche alles Reden über die Unverfälschtheit überflüssig wäre. In ähnlicher Weise vertheidigt er im Buche de praescr. c. 22. die Apostelgeschichte gegen Irrlehrer, welche die Autorität dieses Buches verwarfen, und nennt sie ausdrücklich als Schrift des Lucas, indem er reichliche Citate ihres jetzigen Inhaltes anführt.

Näher noch dem Zeitalter der Apostel begegnet uns das Zeugniß des Clemens von Alexandrien. Die Berichte des Alterthums sprechen, ebenso sehr wie seine auf uns gekommenen Schriften, sowohl für seine ausgezeichnete Gelehrsamkeit, als für seine Heiligkeit. Sein Geburtsjahr ist unbekannt; doch er selbst sagt Strom. l. 1., daß die Zeit seiner Geburt an die ersten Nachfolger der Apostel hinaufrücke, was auch Eusebius von ihm erwähnt. Während wir in dem für uns geretteten Theile der Schriften dieses Clemens nicht nur zahlreiche Citate aus allen historischen Büchern des N. T., und zwar mit häufiger Angabe der betreffenden hl. Schriftsteller vorfinden, und aus diesen Citaten ein reichliches Zeugniß des Clemens für die Aechtheit unserer fünf in Rede stehenden Schriften sich zusammenstellen ließe, so wollen wir doch der Kürze halber auf diese Ausführung verzichten, indem ein anderer Ausspruch sich uns hinreichend ersetzt. Eusebius hat uns nämlich im 6. Buche seiner Kirchengeschichte aus der für uns verloren gegangenen Schrift des Clemens „Hypotyposeon" dessen Erklärungen über die Entstehung der vier Evangelien mitgetheilt. Dort sagt Clemens, er habe

über die Zeitfolge der Entstehung der Evangelien aus der Vergangenheit von den Presbytern folgende Ueberlieferung empfangen: daß diejenigen Evangelien zuerst geschrieben worden seien, welche das Geschlechtsregister des Herrn enthalten (also Matthäus und Lucas); das Evangelium des Marcus aber sei in Rom geschrieben, während Petrus dort das Evangelium verkündet habe. Petrus habe das Buch durch sein Ansehen bestätigt und es in den Kirchen vorlesen lassen. Unter allen zuletzt habe Johannes geschrieben. Als dieser nämlich gesehen habe, daß in den Evangelien der Uebrigen, was den Leib angeht, erzählt sei, habe er aus Antrieb des heil. Geistes ein geistiges Evangelium geschrieben.

Ein weiterer Zeuge, der selbst noch Schüler der Apostel zu Lehrern seiner Jugend gehabt hatte, ist Irenäus, der heil. Bischof von Lyon. Er wurde geboren um das Jahr 110 in Kleinasien, wo er in Smyrna von Jugend auf im Christenthum unterrichtet wurde. Der hochberühmte Bischof und Martyrer Polycarpus, der ein Jünger des Evangelisten Johannes gewesen war, wurde der Lehrer des jungen Irenäus, wie dieser uns selbst berichtet, und wie uns Eusebius in seiner Kirchengeschichte ausführlich erzählt. Auch noch andere Schüler der Apostel hatte Irenäus zu Lehrern gehabt. Wir finden ihn später im Abendlande, wo er an der Kirche zu Lyon zuerst Presbyter war, und nach dem Tode seines Bischofes Pothinus diesem im bischöflichen Amte folgte. Mit der Kirche zu Rom, wo er sich längere Zeit aufgehalten hat, stand er immer in enger Verbindung. Sein Martyrertod fällt wahrscheinlich in das Jahr 202. Sein langes Leben, seine allgemeine Bekanntschaft mit den Kirchen des Morgen- und Abendlandes, seine wichtige Stellung als Bischof von Lyon, seine bedeutende Gelehrsamkeit, die aus seinen übrig gebliebenen Schriften klar genug hervorleuchtet, sein glühender Eifer für die Reinerhaltung der christlichen Lehre und strenges Festhalten an allen apostolischen Ueberlieferungen machen uns sein Zeugniß um so werthvoller.

Wir besitzen von Irenäus noch fünf Bücher gegen die bis dahin aufgestandenen Irrlehrer geschrieben (adversus omnes haereses). Nur ein großer Theil des ersten Buches ist noch im griechischen Originaltexte vorhanden, das Uebrige aber ist in einer uralten, streng wörtlichen Uebersetzung in lateinischer Sprache auf uns gekommen. Außer unzähligen Citaten von Bibelstellen, die uns genau beweisen, daß Irenäus dieselben Evangelien und durchaus den heutigen Text gelesen hat, finden wir bei ihm folgende, für unsern Zweck höchst wichtige Angabe, worin er zu-

fällig die Geschichte der Entstehung unserer Evangelien berührt: „Matthäus aber hat unter den Hebräern und auch in deren eigener Sprache die Schrift des Evangeliums herausgegeben, während Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündeten und die Kirche gründeten. Nach deren Abschied hat Marcus, der Jünger und Dolmetscher des Petrus, ebenfalls das, was von Petrus gepredigt worden war, schriftlich uns übermacht. Auch Lucas, der Begleiter des Paulus, hat das von diesem gepredigte Evangelium in einem Buche niedergelegt. Hernach hat Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an der Brust desselben gelegen hat, ebenfalls das Evangelium herausgegeben, während er zu Ephesus in Asien sich aufhielt" (adv. haer. I. III. c. 1.). Ferner sagt er über die nämlichen Evangelien an einer andern Stelle: „So groß aber ist hinsichtlich dieser Evangelien die Sicherheit, daß auch selbst die Häretiker ihnen Zeugniß geben, und daß, von ihnen ausgehend, ein Jeder derselben es versucht, seine Lehre zu beweisen.... Es sind aber nicht mehr Evangelien an Zahl, als diese, noch hält man umgekehrt fest, daß deren weniger sind" (adv. haer. l. III. c. 11.).

Indem Irenäus diese vier Evangelien strenge von denjenigen unterscheidet, welche, wie er behauptet, die Ketzer sich neben denselben willkürlich zusammengesetzt haben, weist er darauf hin, daß solche Machwerke „nicht übereinstimmen mit denjenigen Evangelien, welche von den Aposteln überliefert worden sind" (l. c.). An zwei andern Stellen erwähnt Irenäus die Apostelgeschichte ausdrücklich als von Lucas verfaßt (l. III. cap. 13 u. 14.). Die letztere Stelle wollen wir hier wörtlich anführen. Indem er nämlich den Bericht des Lucas über die Reisen und Thaten des Paulus erwähnt, fügt er wörtlich bei: „Da Lucas bei allem Diesem zugegen war, so schrieb er Alles auf's Genaueste zusammen, so daß er weder als Lügner, noch als Uebertreiber getadelt werden kann, weil ja diese Sachen alle bekannt waren, sowie auch (bekannt ist), daß er älter ist, als Alle, die jetzt Anderes lehren, und die Wahrheit ihm nicht unbekannt sein konnte. War er ja nicht allein der Begleiter, sondern auch der Mitarbeiter der Apostel, vorzüglich des Paulus, und hat ja Paulus selbst dieses erklärt in seinen Briefen, indem er sagt ꝛc." Hier folgen die Stellen 2 Tim. 4, 9—11 und Col. 4, 14.

An der Vollständigkeit dieses in ganz zufälligen Aeußerungen von Irenäus ausgestellten Zeugnisses finden wir für unsern Zweck nichts zu wünschen übrig. Während dieser Schriftsteller mit Schärfe darauf dringt, daß man strenge bei der Ueberlieferung der apostolischen Kirchen, und

vorzüglich der Kirche von Rom, bleiben müsse, um in der Wahrheit zu bleiben, gibt er uns hier offenbar die allgemeine Ueberzeugung seiner Zeit, wie sie sich in den noch so frischen Traditionen aller apostolischen Kirchen vorfand. Und dieser Irenäus hat, wohlgemerkt, zwischen sich und den Aposteln nur einen einzigen Mann stehen, seinen Lehrer Polycarpus. Er selbst rührt mit seinem Geburtsjahre nahe an das Todesjahr des letzten Apostels, so daß er, wie bereits erwähnt wurde, noch mit manchen persönlichen Schülern und Freunden der Apostel, außer Polycarpus, zusammengekommen war, und also in seiner Jugend noch viele Zeugen gekannt und persönlich gehört hatte, welche das Ereigniß der ersten Herausgabe der Evangelien aus der Hand der heil. Schriftsteller in den öffentlichen Gebrauch der christlichen Gemeinden miterlebt hatten.

Bisher sahen wir also Zeugnisse aus Palästina, Kleinasien, Aegypten, Afrika, Rom und Gallien; ja schon allein der früheste von uns hier angeführte Zeuge, Irenäus, eröffnet uns den Blick in die älteste Ueberzeugung des vereinigten Morgen- und Abendlandes.

Der Fleiß derjenigen Gelehrten, welche sich seit Nathanael Lardners Zeit mit der Erforschung der Schriften des christlichen Alterthums zum Zweck des äußern Beweises für die Aechtheit der heil. Schriften beschäftigt haben, hat auch in den frühesten Schriftstücken der apostolischen Zeit nicht nur einen Reichthum von Citaten, sondern auch manche zufällige Spuren des Zeugnisses für die Aechtheit der Evangelien hervorgehoben. Wir übergehen die nähere Ausführung dieser Beweisstücke als für unsern Zweck minder wichtig.

Neben dem Zeugnisse der orthodoxen Kirchenschriftsteller findet sich ein zweites, sehr wichtiges Beweismittel in den Schriftresten der ältesten Gegner des Christenthums, dessen genauere Erforschung und Ausführung Hug zuerst in seiner Einleitung mit glücklichem Erfolge unternommen hat. Für den Zweck unserer Schrift würde indessen ein näheres Eingehen auch auf diese Einzelnheiten überflüssig erscheinen.

Noch auf einen Einwurf, der sehr nahe liegt, müssen wir hier Rücksicht nehmen. Man sagt nämlich: Es gibt ja auch eine Reihe von falschen Evangelien. War es nun möglich, daß diese in der That unterschoben werden konnten, so ist doch dadurch auch die Möglichkeit erwiesen, daß die vier von der Kirche angenommenen Evangelien ebenfalls unterschoben sein können.

Diese falschen Evangelien sind denjenigen, welche diesen Einwand

aussprechen, schwerlich genauer bekannt, da die Kenntnißnahme von ihnen nicht Jedem nahe liegt. Wer sie in der That gelesen hat und von ihrer Herkunft und Stellung einige Kenntniß zu erwerben Gelegenheit hatte, dem wird es nicht in den Sinn kommen, diesen Einwurf auszusprechen, auch wenn er zu den Gegnern des Christenthums gehört.

Wir müssen nämlich die logische Gültigkeit des obigen Schlusses bestreiten. Wohl sind falsche Evangelien vorhanden, in sofern wir einige alte Bücher besitzen, die auf den ersten Blick das Ansehen von Urkunden über die Geschichte Jesu und seiner Umgebung an sich zu tragen scheinen, und unter denen mehrere von Alters her auch Ueberschriften tragen, als ob sie Apostel zu Verfassern hätten. Allein es darf dabei nicht vergessen werden, daß alle diese Schriften schon im frühesten Alterthume als unächte Producte bekannt waren und nie die mindeste Anerkennung unter den ersten Christen, weder bei den Gemeinden, noch unter ihren Hirten gefunden haben. Schon alte Kirchenväter: Hieronymus, Eusebius und selbst der sehr frühe Clemens von Alexandrien heben es als etwas Fremdartiges hervor, daß sich bei den Vätern des ersten Jahrhunderts eine einzige Stelle aus dem falschen „Evangelium der Aegyptier" und ebenfalls eine aus dem falschen Evangelium der Hebräer" citirt fände, während sich doch aus den wahren Evangelien bei denselben Vätern so zahlreiche Citate finden. Schon Irenäus macht auf das Vorhandensein und auf die zu seiner Zeit allbekannte Werthlosigkeit solcher Schriften, gegenüber den wirklichen Evangelien, aufmerksam. Nie also sind diese unächten Urkunden in der That als maßgebende Actenstücke eingeschwärzt worden, und die ganze erste Christenheit weiß nicht das Mindeste von Betrug oder Verwirrung, die durch diese Pseudo-Evangelien vorgekommen wären. Niemanden ist es je in den Sinn gekommen, eine prüfende Wahl zwischen ihnen und den ächten Evangelien anzustellen. Von Anfang an war es vielmehr offenkundig, daß diese Schriften nicht im Mindesten den Rang wirklicher Evangelien einnehmen können, während man unsere ächten Evangelien mit so begeisterter Verehrung heilig hielt. Dieser Umstand erklärt sich sehr leicht durch die Art der Entstehung jener Pseudo-Evangelien.

Wir haben nämlich drei Arten von falschen Evangelien zu unterscheiden. Die zwei ersten Gattungen sind durchaus nicht aus bösem Willen entstanden. Die erste Gattung besteht nämlich aus Aufzeichnungen, welche nach der Predigt einzelner Apostel mit mehr oder weniger Befähigung, Sorgfalt und Tact noch vor der Ver-

breitung der ächten Evangelien angefertigt wurden. Irgend ein wohlmeinender Christ hielt sich durch eine schuldlose Ueberschätzung für fähig, nach der Predigt des heil. Andreas oder des heil. Johannes oder des heil. Philippus u. s. w. ein solches Schriftstück zu liefern, und nannte dann dasselbe natürlich nicht nach seinem eigenen unbedeutenden Namen, sondern, um es in seiner ganzen vermeintlichen Wichtigkeit zu präsentiren, ganz naturgemäß und ohne betrügerische Absicht „Evangelium des Andreas" oder „des Philippus" ꝛc. Solche Machwerke haben sicher von Anfang an in ziemlicher Anzahl bestanden und auf sie bezieht sich, was Lucas im Eingange seiner Schrift bemerkt: daß bereits Viele es versucht hätten, die Erzählung, wie sie von den ersten Glaubensboten als Augenzeugen überliefert worden war, geordnet aufzuschreiben. Vielleicht waren unter diesen Erzählungen bereits solche, die der Reinerhaltung der Wahrheit gefährlich wurden, mag dieses mit oder ohne Verschulden der Verfasser gekommen sein. Im Anfange, wo noch Alles auf dem rasch vorübergehenden Anhören der ersten Erzählung und Predigt eines einzelnen Apostels in den verschiedenen Gegenden beruhte, war es natürlich nur gar zu leicht möglich, daß ein nicht von göttlicher Unfehlbarkeit geschützter Schriftsteller hierbei mitunter die Wahrheit verstümmelte und entstellte, da er selbst noch ein vollständiger Neuling in Sachen des Christenthums und theilweise in jüdischen Vorurtheilen befangen war. Solche Schriften nun waren unter den Zeitgenossen durchaus als das bekannt, was sie in der That waren. Niemand schrieb ihnen die eigentliche Herkunft von einem Apostel zu, während auch ihr Verfasser ebenso wenig die Absicht hatte, seinen Aufsatz als wirkliche Schrift von der Hand des im Titel genannten Apostels unterzuschieben und einzuschwärzen. So waren denn diese Schriften um so weniger schädlich, als sie sehr bald auch für ihre Freunde völlig überflüssig wurden durch die Verbreitung der wirklichen Schriften unserer Evangelisten. Wir haben daher besonders darauf aufmerksam zu machen, daß in der That Niemand mit diesen Schriften betrogen worden ist, d. h., daß Niemand sie jemals für ächte Werke der in der Ueberschrift genannten Apostel zu halten versucht war. Die spätere Zeit hat, während sie die Sache selbst als unächt kannte, nur irrthümlich geglaubt, die ersten Verbreiter hätten mit jener Ueberschrift diese Evangelien fälschlich der Hand der genannten Apostel zuschreiben wollen, was, wie wir sahen, meist nicht der Fall war.

Eine zweite Gattung derjenigen Schriften, die man mit dem

gemeinschaftlichen Namen „Pseudo-Evangelium" zu benennen pflegt, ist aus dem arglosen Streben entstanden, die Volkstraditionen über Christus neben den als göttlich anerkannten Evangelien schriftlich aufzubewahren. Es ist ganz natürlich, daß über Christus und insbesondere über seine Kindheit und über die Umstände seines Lebensendes, sowie über das Leben seiner Mutter manche schöne und auf Wahrheit beruhende Legende durch die Umgebung des Herrn erhalten worden war. Aber ebenso leicht waltete dazwischen in der Fortpflanzung derartiger Traditionen die reiche Phantasie des morgenländischen Erzählertalentes. Solche Nachrichten wurden nun theils in frommer Ehrerbietung aufgeschrieben, um diese kostbaren Ueberbleibsel nicht für die Zukunft zu Grunde gehen zu lassen, theilweise auch dienten sie später nur dem im Römerreiche und vor Allem unter den Griechen damals schon übergroßen Bedürfnisse nach Unterhaltungsschriften. Es ist Thatsache, daß in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung unter anderm übermäßigen Luxus auch das Bedürfniß nach Unterhaltungsliteratur unter den Heiden gar stark hervortrat. Bei Weitem der größte Theil des lebhaften Buchhandels von Rom, wo viele Hunderte von Sklaven Tag und Nacht mit Abschreiben von Büchern für den Handel beschäftigt waren, bildete solche Unterhaltungsliteratur. Natürlich waren diese Schriften vom verworfenen Geiste der Frivolität und Sittenlosigkeit der Kaiserzeit derart vergiftet, daß für die zahlreichen und theilweise vornehmen Christen andere Unterhaltungsschriften willkommen waren. So hat denn die Lesesucht vorzüglich unter den Griechen, in Syrien und in Aegypten sich des heiligen Stoffes bemächtigt und meist arglos eine Literatur geschaffen, die zwar christlich ist, aber vom Geschmacke der Zeit entstellt erscheint. Oft genug mögen diejenigen, welche sich solche Schriftstellerei zum Erwerbszweige wählten, dem wirklichen Christenglauben ferne gestanden oder ihn nur mangelhaft gekannt haben, so daß dadurch mitunter grobe Verstöße gegen christliche Wahrheit sich in ihren Schriften vorfinden. Verhältnißmäßig ist uns nur Weniges von dieser Legendenliteratur gerettet, und in dem Geretteten findet sich Interessantes und Abgeschmacktes wunderlich durcheinander gemischt. Auch dieser Theil der Pseudo-Evangelien hat nie die mindeste Gefahr einer Verwechslung derselben mit unsern ächten Evangelien gebracht. Man kannte und behandelte solche Schriften als das, was sie waren, und es findet sich nicht die mindeste Spur, daß sie jemals zu Irrungen hinsichtlich der wirklichen Geschichte Jesu Anlaß gegeben hätten. Auch war

es ihren Verfassern nie in den Sinn gekommen, hiermit gefälschte Urkunden einzuschwärzen. Sie wollten nicht fälschen, sondern unterhalten, ähnlich wie der bekannte Volksschriftsteller unter uns, der für die Jugend die Legende der Genovefa und des heil. Eustachius mit allen Einzelnheiten ausführte, als hätte er dabei gestanden.

Eine dritte Art von Pseudo-Evangelien ist nicht so harmlosen Ursprungs, sie rührt vielmehr von betrügerischen Absichten der ersten Häretiker her, wie uns dieses von alten Schriftstellern der christlichen Zeit bezeugt wird. Allein man irrt sich sehr, wenn man in den wenigen derartigen Schriften einen Fälschungsversuch hinsichtlich der Geschichte sich denkt. Nicht die Geschichte Jesu, sondern der Inhalt seiner Lehre wurde durch diesen Versuch gefährdet, und nur insoweit erscheint mitunter die Geschichte von diesem Versuche mitbetroffen, als sie irrigen dogmatischen Ansichten der betreffenden Häretiker im Wege steht. Nie stören daher jene Fälschungen den Kern unserer historischen Documente, nämlich dasjenige, wobei allein ein neuerer Gegner oder Zweifler nach Fälschung fragen könnte, d. h. die Thatsachen der Wunder und der Auferstehung Jesu. Klar erkannt und bekannt von Anfang an als das Machwerk bestimmter Irrlehrer, und durch deren Namen unter den Christen gekennzeichnet, haben diese Schriften ebenfalls nie den mindesten Anlaß zu Irrungen hinsichtlich der Geschichte Jesu gegeben, da sie als Versuche bekannt waren, welche die Frechheit philosophischer oder judaisirender Gegner des Christenthums zur Vexation für die ihnen widerstrebenden wahren Christen zusammengeschrieben hatte.

Alle diese Pseudo-Evangelien können daher nicht im Mindesten einen Verdacht der Unsicherheit auf unsere Evangelien werfen, weil sie alle durchaus nicht als stattgehabter oder gelungener Versuch einer Unterschiebung unächter Documente gelten können. Wie kam es aber, daß man von Anfang an die ächten Evangelien, trotz dem Vorhandensein jener andern Nachrichten von Jesus, so strenge von allen diesen unterschied? Das lag durchaus nur im höhern Charakter ihrer Verfasser. Nicht nur wußte man, daß dieselben als Apostel und Apostelgenossen natürlicherweise die zuverlässigsten Zeugen für die Geschichte Jesu waren, sondern die erste Christenheit hatte das Wunder der göttlichen Erleuchtung dieser ausgewählten Glaubensgründer erlebt. Der heil. Geist hatte sie durch ein sichtbares Wunder zu unmittelbaren Gesandten Gottes und daher nothwendig zu übernatürlich unfehlbaren Zeugen für die Sache der neuen Offenbarung gemacht. Nur wer unter

den Hundertundzwanzigen am Pfingsttage den heil. Geist empfangen, oder wie Paulus nachträglich in der Wiederholung des gleichen Wunders die Kenntniß der ganzen Lehre unter offenkundigen Zeichen von Gott erhalten hatte, galt der ersten Kirche als göttlich unfehlbarer Bote der neuen Heilsordnung, sowohl für die mündliche als für die schriftliche Verkündigung. Daher konnte unter den ersten Christen nie ein Zweifel aufkommen, wenn auch noch so viele andere Schriftsteller es versucht hätten, die Geschichte Jesu aufzuschreiben; denn Niemand stand dieser Auctorität gleich, die als vom heil. Geiste herrührend anerkannt war. — Wir berühren mit dieser Andeutung den christlichen Glauben an die eigentliche Göttlichkeit und Inspiration unserer heiligen Schriften, einen Punkt, dessen Besprechung nicht in die Grenzen unserer Aufgabe fällt, da er erst im Innern der speciellen Glaubenslehre des Christenthums die angemessene Stelle zu seiner Erörterung findet. Hier wurde er nur berührt, um den Hauptunterscheidungsgrund, den die Alten für die Aechtheit der heil. Schriften besaßen, in unserm Zusammenhange hervorzuheben.

Jene Pseudo-Evangelien haben übrigens für die Kritik unserer Evangelien einen nicht zu übersehenden Werth. Sie bestätigen nämlich durch ihr Dasein und durch ihren Inhalt die Zuverlässigkeit der Gesammtthatsache, welche unsere Evangelien erzählen. Nur darum waren derartige Pseudo-Urkunden überhaupt ausführbar, weil alle Welt die Wahrheit des ganzen Grundstockes ihrer Erzählung, d. h. die Wirklichkeit der Wunder und der Auferstehung Jesu, als unzweifelhaft zur Zeit jener schriftstellerischen Versuche anerkannte.

## §. 103.

### Unverfälschtheit der Evangelien.

Textverfälschung. — Nur die Frage nach etwaiger Einschaltung der Wundergeschichten kommt hier zunächst in Betracht. — Für eine solche Fälschung findet sich keine Zeit. — Die Evangelien blieben immer in öffentlichem Gebrauche. — Ihr Inhalt allbekannt. — Nicht nur die Christen, sondern auch die Häretiker und Ungläubigen wachten über dessen strenge Reinerhaltung.

Eine zweite Frage bei der Prüfung der heil. Urkunden richtet sich auf deren Unverfälschtheit. Sind die historischen Schriften des neuen Testamentes sicherlich auch gegenwärtig noch mit dem ganzen und unverfälschten Inhalte in unserm Besitze, sowie sie aus der Hand ihrer Verfasser hervorgegangen waren? Es ist bekannt, daß bei alten Schrift-

stücken Einschiebungen, Verstümmelungen, Auslassungen und überhaupt Textverfälschungen aller Art vorgekommen sind, bis die Erfindung der Buchdruckerkunst diesem Uebelstande ein Ziel setzte. Dieser ist insbesondere der Fall bei alten Schriftstücken religiösen Inhaltes, wo der Abschreiber mitunter, weil er das Exemplar nur für seinen eigenen persönlichen Gebrauch anfertigte, sich das Einschieben eigener Gedanken und Notizen zu genauerer Ausführung und Erläuterung des Textes nach seinem Sinne erlaubte. Haben wir ja in dieser Art z. B. eine abgekürzte und neben ihr eine interpolirte Ausgabe der Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien. Liegt nun nicht der Verdacht nahe, daß auch die heil. Evangelien eine ähnliche Erweiterung erfahren haben? Offenbar wird die Frage nach der Unverfälschtheit sich für uns vorzugsweise gerade auf den Verdacht der Erweiterung beziehen; denn etwaige Abkürzungen des ursprünglichen Textes würden uns ja keine falschen Facta hinsichtlich der Thaten und Wunder Jesu aufdrängen, was für unsere Untersuchung allein in Frage kommt. Ebenso wenig kümmern uns bei dieser Gelegenheit die gewöhnlichen Textvarianten, wie sie die kritische Untersuchung in den Evangelien vorzuführen pflegt. Alles, was in dieser Beziehung der Fleiß gelehrter Bibelkritiker seit Jahrhunderten besprochen und bearbeitet hat, liegt als bekannte Thatsache vor, und die gesammte Reihe aller dieser in der jetzigen Kritik der Textrecension zur Sprache kommenden Varianten bezieht sich überall auf einzelne Buchstaben und Worte, und es findet sich in ihr nicht das Mindeste, was mit einer etwaigen Einschiebung eines Wunders Verwandtschaft hätte. Selbst diejenigen Punkte, wo etwa durch eine Variante ein dogmatischer Zweifel angeregt werden könnte, sind für unsere Untersuchung gleichgültig; denn wir betrachten ja unsere Evangelien hier nicht als das Lehrbuch des Christenthums, sondern als urkundliche Zeugnisse über die göttlichen Thaten und Wunder Jesu.

Kann man nun vernünftigerweise unter den Umständen, welche die Aufbewahrung unserer Evangelien von Anfang an begleitet haben, an diese hier allein in Frage kommende Verstümmelung denken, daß nämlich in ihnen gerade die Berichte von den Wundern Jesu oder auch irgend eine ganze Thatsache oder Anordnung des Herrn für die Zukunft, kurz also ein wesentlicher Punkt des historischen Zeugnisses ein späteres Einschiebsel sein könnte? Was die Wunder anbelangt, so würde der Zweifler bei dieser Gelegenheit nur wenig gewonnen haben, wenn er sein Mißtrauen nur gegen einen einzelnen Punkt der betreffenden Er-

zählung geltend zu machen im Stande wäre. Denn ob Christus neunzehn oder zwanzig Wunder gethan, das bleibt sich für die Vortheile des Zweiflers vollkommen gleich. Er hat nichts gewonnen, sobald er nicht seine angeblichen Gründe unbedingt zur Wegschaffung aller Wunder geltend machen kann. Will er daher den Verdacht der Fälschung durch Interpolationen als dasjenige benutzen, wohinter er sich verschanzt, so könnte dieß offenbar nur dann mit Erfolg gelingen, wenn er im Stande wäre, diesen Verdacht unbedingt auf die vorliegende Erzählung der Evangelien von allen Wundern des Herrn auszudehnen. Alle diese Geschichten müßten als spätere Zusätze zu den ächten Urkunden jener achtungswerthen und wahrheitskundigen Augenzeugen des Lebens Jesu so verdächtigt werden, daß man die Herkunft dieser Erzählungen nicht mehr auf die Evangelisten selbst zurückführen könnte. Ist nun eine solche Ausdehnung der Verdächtigung je denkbar? — Wir antworten: Wenn wir die sämmtlichen Wundererzählungen aus den Evangelien herausnehmen, so bleibt in der That von einer zusammenhängenden Lebensgeschichte, wie sie doch die Evangelisten offenbar beabsichtigt haben müssen, ungefähr nichts mehr übrig; denn die Wunder bilden in den Evangelien vollständig das Gerippe des ganzen Baues, an das sich alles Uebrige wie Fleisch und Nerven ansetzt. Mit der Vernichtung der Wundererzählungen wird somit eigentlich das Ganze vernichtet, indem es dadurch aus diesem seinem natürlichen und einzigen Zusammenhange gerissen wird, in welchem allein die vier Schriftsteller es erzählt haben können.

Sehen wir nun zu, wie wenig an einen irgendwie wesentlichen Zusatz zum ursprünglichen Texte der Evangelien zu denken ist. Offenbar kann durch die ganze Periode hindurch, aus der die Handschriften noch in unserm Besitze sind, an eine solche Verstümmelung nicht gedacht werden. Es reichen aber die gegenwärtig noch vorhandenen Handschriften des griechischen Urtextes bis in's fünfte und vierte Jahrhundert hinauf, und dieselben stimmen nicht nur untereinander in allen Erzählungen vollkommen überein, sondern ebenso genau gleichen ihnen die viel ältern Uebersetzungen, die wir in syrischer und lateinischer Sprache besitzen. Außerdem aber findet sich bereits in den vor dem vierten Jahrhunderte liegenden vielen kirchlichen Schriftstellern eine derartige Menge von Citaten aus unserm Evangelientexte und eine so vielfache Wiederholung gerade jener Wundererzählungen aus den Evangelien, daß wir den ganzen Text, wenn er in seiner selbstständigen Gestalt verloren

gegangen wäre, mit allen dort Mißtrauen erregenden Wundererzählungen hinreichend aus jenen Citaten wieder zusammenstellen könnten.

Allein auf einen andern Umstand haben wir hier ganz naturgemäß ein vorzügliches Gewicht zu legen. Dieses ist die Stellung des Textes der heil. Evangelien im öffentlichen und ununterbrochenen Gebrauche der christlichen Gemeinden. Wir fragen erstens: Zu welcher Zeit soll diese Fälschung möglich gewesen sein? Da sicher in kurzer Frist die heiligen Evangelien allerorts im Morgen- und Abendlande verbreitet wurden, so wäre die Fälschung nur in der allerfrühesten Zeit vor dieser Verbreitung möglich gewesen, wo nur erst wenige Exemplare bestanden. Allein damals lebten Tausende, die mit allem Eifer als Augenzeugen der Begebenheiten sich einer Fälschung nothwendig widersetzt haben würden, und es waren vor Allem die heiligen Verfasser noch in der Nähe, um die unversehrte Verbreitung ihrer urkundlichen Zeugnisse persönlich zu überwachen. Zweitens aber darf nicht vergessen werden, daß unsere Evangelien nie als zurückgelegte Urkunden unbeachtet in den Archiven geruht haben, so daß eine Fälschung im Stillen und unvermerkt hätte vorgenommen werden können. Von Anfang an wurden ja diese Bücher und ihr ganzer Inhalt vollkommenes Gemeingut, weil sie ununterbrochen beim Gottesdienste öffentlich vorgelesen wurden. Schon Justinus erzählt uns in seiner Vertheidigung des Christenthums vor dem Kaiser Antonin und vor dem römischen Senate, daß beim sonntäglichen Gottesdienste diese Denkwürdigkeiten der Apostel regelmäßig der versammelten Gemeinde vorgelesen wurden. Dieses war also lange schon allgemeiner Gebrauch damals, als Justinus schrieb, und als noch so manche Apostelschüler in den Gemeinden lebten.

Offenbar war daher von der frühesten Zeit an der ganze Inhalt aller Erzählungen der Evangelisten den sämmtlichen Mitgliedern aller Gemeinden genau bekannt. Wie wäre nun da jemals eine Fälschung ausführbar gewesen? Welch' einen Lärm würde es veranlassen, wenn heutigen Tages in der unbedeutendsten Gemeinde der Pfarrer es versuchen wollte, irgend eine neue, bis dahin unerhörte, Wundergeschichte Jesu öffentlich auf der Kanzel als biblische Perikope vorzulesen? Würde nicht der geringste Landmann auf der Stelle darauf hinweisen, wie man dergleichen nie von Jesus gehört habe? Wie sollte nun solch' ein Betrug, der heute in der letzten Gemeinde der Christenheit unausführbar ist, in so großartigem Maßstabe bei den begeisterten Gemeinden der Martyrerzeit, welche alle den Ereignissen des Evangeliums noch so nahe

standen, möglich gewesen sein? Während in der ersten Christenheit Hirten und Gemeinden die heil. Bücher mit so enthusiastischer Verehrung schätzten, haben sie alle zusammen die sicherste Wache für deren Unverfälschtheit um so mehr gebildet, da diese Schriften nicht einen Augenblick unbeachtet unter ihnen ruhten, sondern immer und immer wieder in ihren Versammlungen öffentlich vorgelesen wurden. Ueberflüssig ist es, bei allen diesen Umständen auch noch auf die ebenfalls vorhandene strenge Wache der Häretiker und der Ungläubigen hinzuweisen, die eine Fälschung der Geschichte Jesu nicht ohne triumphirenden Lärm durchgelassen haben würden, uns aber in der That nirgendwo eine dahingehende Anklage hinterlassen haben.

## §. 104.

### Glaubwürdigkeit der Evangelien.

Argwohn aus Widerwillen. — Bemerkung über den Grund der von uns gewählten Reihenfolge der Materien. — Konnten die Evangelisten die Wahrheit wissen? — Die beiden Apostel und die beiden Nichtapostel unter ihnen. — Kann man ihre Ehrlichkeit bezweifeln? — Drei mögliche Verdachtsgründe bei einem Zeugen. — Hypothesen zur Verdächtigung. — Die Annahme politischer Zwecke bei den Aposteln. — Widerlegung. — Die Annahme eines frommen Betruges zum Zwecke der Weltbeglückung. — Christus in dieser Annahme mitverwickelt. — Möglichst vollkommene Ausführung dieser Hypothese. — Benützung abgerissener Bibelstellen. — Prüfung der Hypothese. — Soll als Ziel dieses Betruges das ewige Glück der Menschen gelten? — Widersprüche in dieser Annahme. — Soll das Ziel des Betruges bloße zeitliche Weltbeglückung sein? — Widersprüche auch in dieser Annahme. — Unmöglichkeit lügenhafter Durchführung der Berichte der Evangelien, gegenüber den Zeitgenossen. — Schwierigkeit in Ansehung der Form dieser Bücher. — Unmöglichkeit solcher natürlichen Befähigung und solcher Demuth für jüdische Betrüger. — Angebliche Widersprüche in den Evangelien. — Warum zeugen von Jesus keine profanen Schriftsteller jener Zeit? — Flavius Josephus. — Suetonius. — Tacitus. — Unsere Besprechung ist nur für den unbefangenen Zweifler. — Stellung des Gläubigen in dieser Frage.

Nun ergibt sich für uns dem Zweifler gegenüber noch die letzte Frage: Läßt sich die Glaubwürdigkeit der historischen Schriftsteller des neuen Testamentes mit haltbaren Gründen angreifen? Vielfach begegnet uns hier, wie an andern Punkten der Erörterung mit unsern Gegnern, nur die allgemeine Bemerkung: „Es läßt sich Vieles gegen euren Glauben an die Erzählung der Evangelisten sagen, und derselbe wird ja doch recht oft von einsichtsvollen Männern nicht anerkannt.“ — Es ist klar, daß diese Allgemeinheit des Einspruches keine Handhabe zur

Besprechung bieten kann, obwohl sie leider für Manchen genügend zu sein scheint, um in seiner feindseligen Stellung dem Christenthum gegenüber ruhig zu verharren, weil er nun einmal das Christenthum nicht will. Verlangt indessen der Gegner als ehrlicher und nur an Vernunftgründe sich haltender Zweifler eine ruhige Erörterung des hier vorliegenden Sachverhaltes, bringt er nicht, von anderer Seite her in philosophische Irrthümer verwickelt, das Vorurtheil mit, daß das Christenthum, welches diesen seinen vorgefaßten Meinungen widerspricht, deßhalb unter allen Umständen auch auf geschichtlichem Truge beruhen müsse, so stellt sich für ihn die gründliche Untersuchung der hier nothwendigen Frage bald zu Gunsten des Christenthums heraus.

Wir bemerken dieses hier absichtlich noch einmal, um an die Gründe zu erinnern, die es rechtfertigen, daß wir die gewöhnliche Reihenfolge der Materien, wie sie bei den Vertheidigern des Glaubens gebräuchlich ist, in unserer Behandlung nicht beibehalten haben. Könnte es ja scheinen, als ob die eigentlich systematische Ordnung unter allen Umständen die angemessenste sei, indem man nämlich vor Allem gleich im Eingange die historische Glaubwürdigkeit der heil. Schriften behandelte, und dann auf diesen Grund erst alles Weitere baute. Wir haben dagegen die Sache förmlich umgekehrt, indem wir diesen Punkt erst an das Ende der Untersuchung stellen. Wir gingen vom Factum des seit achtzehnhundert Jahren in der Welt vorhandenen Christenglaubens aus, und suchten die Gegner desselben erst bei ihren verschiedenen philosophischen Angriffen gegen die einzelnen Grundlehren des Christenthums zu widerlegen und für unsern Glauben zu gewinnen, um auf diesem Wege vorerst jene besondern Vorurtheile zu beseitigen, die alle historische Untersuchung über die Herkunft des gesammten Christenthums fruchtlos machen, weil sie dasselbe von vorneherein als falsch erscheinen lassen. Einer Lehre gegenüber, welche nun einmal in den Augen des Gegners den unvertilgten Stempel des Irrthums in sich selbst trägt, wird derselbe ein unbegrenztes Recht der Verwerfung aller historischen Beweise göttlicher Herkunft geltend machen. Zeigen wir ihm daher auch noch so gründlich die Beweise für die Gläubigkeit der heil. Schriftsteller, so wird er vielleicht sich nicht einmal die Mühe nehmen, hier eine Widerlegung uns gegenüber zu versuchen, er wird uns vielmehr erwidern: was falsch sein muß, das bleibt falsch, wenn ich auch zufällig nicht nachweisen kann, wie es dieser Lüge gelungen ist, sich in die Geschichte einzuschleichen. So der Atheist und der Pantheist.

Ganz anders stellt sich dagegen die Sache, wenn der Gegner bereits aufgehört hat, dem Christenthum philosophische Irrthümer vorzuwerfen, und auch in den Geheimnißlehren desselben wenigstens keinen eigentlichen Widerspruch mehr sieht, obgleich er ihnen noch nicht gerade gläubig beistimmt, weil er ja noch den wirklichen Charakter geschichtlicher Gottesoffenbarung am Christenthume bezweifelt. Erst auf diesem Standpunkte wird es gelingen, seine etwaigen Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Evangelisten durch ruhige Auseinandersetzung des Sachverhaltes zu beseitigen. Von der Glaubwürdigkeit der Evangelisten aber, als Zeugen der Wunder, bis zur Glaubwürdigkeit der Wunderfacta selbst, ist alsdann — so weit dieses Aufgabe der Wissenschaft sein kann — bereits durch unsere frühern Erörterungen über die Möglichkeit, die Bedeutung, die Angemessenheit und den Zusammenhang der Wunder Jesu der Weg geebnet. Was alsdann noch zur wirklichen Rückkehr des verlorenen Glaubens mangelt, das kann nicht mehr Aufgabe der Wissenschaft sein, das beruht nicht auf noch fortbestehendem Mangel an Vernunftgründen für den Glauben: nur durch die Gnadenwirkung Gottes und durch den alles Widerstreben der Neigungen besiegenden guten Willen kann dann volles Vertrauen kommen.

Wenn wir bloß für den Gläubigen zu sprechen hätten, so würde natürlich jene gebräuchliche systematische Anordnung der Materien am Platze sein. Er setzt ja mit uns das voraus, was dem Zweifler völlig fehlt, während es dem Gläubigen den letzten, alle andere Erörterung über Aechtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien überflüssig machenden Grund für die unbedingte Verehrung der heil. Schriften ausmacht, nämlich deren Herkunft von göttlicher Inspiration, deren Erhaltung unter göttlichem Schutz und deren göttlich verbürgte Unfehlbarkeit. Diese Dinge alle, die der Gläubige besitzt, fehlen dem Zweifler, und sie sind naturgemäß für ihn erst genauer zu erörtern im Innern der speciellen Glaubenslehre, während wir in der vorliegenden Schrift nur die Aufgabe haben, den Zweifler aus seinen Irrgängen herauszuleiten und vorläufig nur bis in den Eingang des eigentlichen Sanctuariums unseres Kirchenglaubens zu führen. Daher gehört zu unserer Aufgabe nur die Nachweisung der vorhandenen natürlichen Bürgschaften für die Aechtheit, Unverfälschtheit, Glaubwürdigkeit und historische Auctorität unserer heil. Urkunden und des in ihnen liegenden Zeugnisses.

Zwei Fragen bilden nun den ganzen Inhalt unserer Verständigung

mit dem Zweifler, nämlich erstens: Ist vernünftiger Grund vorhanden, zu behaupten, die Evangelisten wären durch die Sachlage nicht im Stande, die von ihnen bezeugten Thatsachen hinreichend zu kennen? Zweitens: Widerspricht es der Vernunft, gerade diesen Persönlichkeiten für dieses ihr Zeugniß Vertrauen zu schenken? Also: Konnten die Evangelisten die Wahrheit sagen und wollten sie dieselbe sagen?

Niemand kann die Befähigung der beiden Evangelisten Matthäus und Johannes zu einem vollgültigen Zeugnisse über die Thaten Jesu bezweifeln, da es fest steht, daß dieselben als Apostel die von ihnen erzählten Ereignisse zum größten Theile miterlebt und in allernächster Nähe als Augenzeugen angesehen haben. Alle Mittel, sich vom Sachverhalte auf's Gründlichste zu überzeugen, standen ihnen neben der reichen eigenen Anschauung durch ihre ganze Umgebung zu Gebote.

Die beiden andern Evangelisten Marcus und Lucas, welche nicht Apostel sind, kennen wir allerdings nicht entschieden als persönliche Augenzeugen der im Evangelium erzählten Thatsachen. Nur für die Apostelgeschichte tritt Lucas bestimmt als persönlich betheiligt uns entgegen. Es mag sein, daß sie Beide unter die zweiundsiebenzig Jünger des Herrn gehörten und so in der That Augenzeugen auch der Geschichten des Evangeliums waren; wenigstens aber sind sie, als Genossen der Apostel und als persönliche Begleiter und Mitarbeiter des Petrus und des Paulus, in der vortheilhaftesten Lage gewesen, die genauesten Erkundigungen aus dem Munde vieler Augenzeugen der Thaten Jesu sich zu verschaffen. Der Umstand, daß ihre Schriften gleich von Anfang an in der Kirche, d. h. unter den Zeitgenossen der dort erzählten Ereignisse, jene bekannte Anerkennung und Verehrung gefunden haben, bürgt uns für die Gewißheit ihrer persönlichen Befähigung zu einem solchen Zeugnisse. Uebrigens würde es für unsern Zweck weniger ihres historischen Zeugnisses bedürfen, da für die urkundliche Berichterstattung über das Leben und die Thaten Jesu alles Wesentliche schon vollkommen durch die Bücher der beiden Apostel Matthäus und Johannes festgestellt ist, zumal da Johannes, der nächste Freund des Herrn, erst lange nach der Abfassung jener beiden Evangelien von Marcus und Lucas sein Zeugniß niedergeschrieben hat, was mit ihren Berichten übereinstimmt. Diese beiden Evangelien sind überhaupt mehr für den dogmatischen, als für den historischen Gebrauch von Wichtigkeit. Worauf aber ihr Werth für diesen spätern dogmatischen Gebrauch beruht, das ist nicht

an dieser Stelle, sondern in der speciellen christlichen Glaubenslehre genauer nachzuweisen.

Man könnte vielleicht die Frage aufwerfen: Reichte denn auch der Grad ihrer Bildung zur richtigen Beurtheilung und Auffassung jener Ereignisse hin? Offenbar zeigen ihre vorliegenden Schriften und zeigt die von so unermeßlichen Folgen begleitete persönliche Lehrthätigkeit der Apostel, wenn man auch ganz von dem höheren Charakter ihres Berufes absehen will, wenigstens Männer von klarem und gesundem Menschenverstande, deren Schriften uns überall noch neben diesem klaren Verstande ganz ruhige Unbefangenheit, frei von aller schwärmerischen Exaltation, ja eine unter ihren Verhältnissen fast unbegreifliche Nüchternheit in der Auffassung und in der Erzählung selbst der außerordentlichsten Begebenheiten kundthun. Die Thatsachen selbst aber, über welche sie uns ihr Zeugniß ablegen, waren alle so einfach, so wenig verwickelt, so offen und klar hervortretend, daß bei dem Zeugnisse über dieselben wissenschaftliche Bildung nicht vom mindesten Belange sein konnte. Gesunde Sinne und gewöhnlicher Menschenverstand reichten in der Auffassung und im Zeugnisse über solche Vorfälle gerade so weit, wie auch die höchste wissenschaftliche Bildung. Dieß war um so mehr der Fall, als alle diese Ereignisse durchaus als öffentlich, vor vielen tausend Zeitgenossen, in Gegenwart von gelehrten und ungelehrten, freundlich und feindlich gesinnten Zuschauern, vorgefallene Thatsachen in der Geschichte dastehen.

Die berühmtesten Gegner der Glaubwürdigkeit unserer Evangelienberichte, Strauß und Renan, legen indessen, wie oben bemerkt wurde, auf diesen Punkt das bedeutendste Gewicht für ihr Wegwerfen dieses Zeugnisses. Wunder brauchen nach ihnen nicht gerade als unmöglich erklärt zu werden, es genügt, daß die bisher vorgegebenen Wunder alle nicht hinreichend constatirt erscheinen, um ein Abweichen vom Gange der Natur in ihnen anzunehmen. Wir haben bereits oben, als wir von der Erkennbarkeit der Wunder sprachen, hierauf geantwortet, indem wir nachwiesen, wie die Wunder Jesu und der Apostel ihrer Art nach von Gott so gewählt sind, daß zum Zeugniß über sie keine Gelehrsamkeit, keine umständliche Untersuchungscommissionen, sondern nur gesunde Sinne, klarer Menschenverstand und Rechtschaffenheit der Zeugen gehörten.

Alle diese Umstände lassen es erklärlich finden, daß die Gegner des Christenthums den Versuch so ziemlich aufgegeben haben, die historische

Auctorität der heil. Evangelien durch Zweifel an der Befähigung der Verfasser zu einem genügenden Zeugnisse anzugreifen. Viel wichtiger wird daher die folgende Frage: Ist irgend ein vernünftiger Grund vorhanden, an der Ehrlichkeit und Treue des Zeugnisses der Evangelisten zu zweifeln? Mit andern Worten: Kann man die Evangelisten mit Recht als Betrüger und falsche Zeugen verdächtigen?

Der erste Grund, der vernünftigerweise Verdacht auf ein vorliegendes Zeugniß werfen kann, ist der üble Ruf oder die bekannte Gewissenlosigkeit und sittliche Verdorbenheit des Zeugen. Offenbar kann in dieser Beziehung nicht die Spur eines Schattens auf unsere Evangelisten geworfen werden. Alles, was wir aus ihren eigenen Schriften, Alles, was wir von ihrer so erfolgreichen Wirkung in der Welt, Alles, was wir durch anderweitige Nachrichten über ihren Wandel und ihre Denkungsart, sowie über den Verlauf ihrer Lebensschicksale wissen, zeigt uns in ihnen Männer voll heiliger Begeisterung für die Tugend und voll opferwilligen Eifers für die Wahrheit und ihre rücksichtslose, todesmuthige Verbreitung. Wir sehen fernerhin den ganzen Lebenslauf dieser Männer und all' ihrer Freunde und Genossen unter tausendfältigen Opfern, Beschwerden, Gefahren, Verfolgungen und Entbehrungen verfließen, die alle lediglich an die Verbreitung besserer Einsicht und wahrer Tugend unter ihren Mitmenschen geknüpft waren und nur im sichern Martyrertode die einzige Aussicht auf Beendigung zeigten. So muß uns sehr einfach die Unmöglichkeit einleuchten, die Reinheit des Charakters dieser Zeugen jemals mit Grund verdächtigt zu sehen.

Dabei aber erscheinen uns die Evangelisten in ihren Schriften von einer so merkwürdigen und unvergleichlichen Ruhe des Gemüthes und Leidenschaftslosigkeit der Gesinnung, daß wir z. B. in ihrer Erzählung von den furchtbaren Mißhandlungen, die Jesus von der Verworfenheit seiner Feinde zu dulden hatte, auch nicht ein einziges schmähendes oder nur leidenschaftliches Wort gegen diese Feinde finden. Weder Pilatus noch Kaiphas, noch Herodes, noch die römischen Schergen, noch der blutdürstige Judenpöbel werden mit irgend einem Ausdrucke der Entrüstung erwähnt, und dieß gilt selbst von der Rede der Evangelisten über Judas, den Verräther. Wir fragen mit Recht: Wo findet sich je in der Geschichte ein Beispiel, daß die begeisterten Parteihäupter einer gegen den gewaltigsten Widerstand sich durchdringenden Sache mit solch' einer unvergleichlichen Ruhe und Leidenschaftslosigkeit die Unthaten und Grau-

samkeiten ihrer boshaften Gegner in einem Berichte erwähnt hätten, der, nur für die eigenen Anhänger bestimmt, nicht die mindeste Mäßigung aus Klugheitsrücksichten gebot.

Ein zweiter Grund, irgend einem Zeugnisse das Vertrauen zu versagen, findet sich da, wo es klar hervortritt, daß der betreffende Zeuge im vorliegenden Falle von einem etwaigen falschen Zeugnisse wesentliche Vortheile für sich zu erwarten hat. Niemand gibt sich mit mühevoller Ausführung eines Betruges ab, wenn er nicht davon seinen Nutzen hat. Liegt nun vielleicht ein derartiger Grund zum Verdachte bei den Evangelisten vor? Offenbar haben die Apostel durch die ganze Vertheidigung der Sache Jesu Christi und insbesondere die Evangelisten durch ihr geschriebenes Zeugniß nicht nur nicht den mindesten Gewinn für ihre Person beabsichtigen können, sie haben viemehr dadurch nur mit klarer Voraussicht ein Leben voll Mühe, Verfolgung und Gefahr und den entschiedenen Weg zum Martyrertode betreten und beharrlich verfolgt. Sie haben nicht nur sich selbst dadurch in diese schreckliche Lage gestellt, sondern dasselbe Schicksal mit klarem Bewußtsein, mit unverhüllter Einsicht in dessen ganze schreckliche Tiefe allen denjenigen bereitet, die ihnen lieb waren. Sie schrieben, wie schon ein alter Kirchenlehrer sagt, mit demselben Griffel, mit welchem sie die Evangelien schrieben, ihr eigenes Todesurtheil und das Todesurtheil ihrer Freunde. Wo bleibt da der vernünftige Grund zum Verdachte eines überlegten Betruges und eines meineidigen Zeugnisses?

Noch ein dritter, freilich viel geringerer Grund, die Zuverlässigkeit eines Zeugnisses anzuzweifeln, kann im Allgemeinen da gefunden werden, wo der betreffende Zeuge sich eine zu auffallende Mühe gibt, die Sache selbst in der Art seines Zeugnisses möglichst auszuschmücken. Dieses kann jedoch an und für sich noch keinen vernünftigen Verdacht begründen. Auch die bloße Lebendigkeit der Ueberzeugung von der Wahrheit der Sache kann bei einzelnen Charakteren eine derartige Bemühung veranlassen. Allein selbst dieser geringfügige Grund des Verdachtes fällt für uns weg, wenn wir die schlichte Art genauer betrachten, wie die Evangelisten uns die allermerkwürdigsten Thatsachen erzählen. Mit einer ganz auffallenden, mitunter unser Gefühl beinahe verletzenden Einfachheit, die an Unbeholfenheit grenzt, erzählen sie die großartigsten Thatsachen und berühren ohne alle von uns erwartete Ausführung die gewaltigen tragischen Momente in der Geschichte Jesu. Man lese nur, wie die Evangelien die Geißelung und Dornenkrönung des Herrn mit

wenigen Worten berühren, wie dort jene erschütternde Scene des Ecce homo vorgeführt wird: „Jesus trat nun heraus, die Dornenkrone tragend und den purpurnen Mantel, und Pilatus sprach zu ihnen: Ecce homo.“ Joh. 19, 5. Das ist Alles, was der Jünger der Liebe, der glühende Freund des Herrn, der an seiner Brust geruht hat, über diesen erschütternden Vorgang für alle Zeiten der kommenden Menschheit zu erzählen hat. Man lese ferner seine fast mit kindlicher Einfalt, um Effect und Ueberredung völlig unbekümmert geschriebenen Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen, während der Schriftsteller doch so sonnenklar die Ueberzeugung in sich trägt, hier das großartigste Ereigniß der Weltgeschichte, den Sieg über die Hölle und den Triumph unserer Erlösung, als Augenzeuge für alle Zeiten zu bekunden. Man lese in den Evangelien die Erzählung der Verklärung, der Auferweckung des Lazarus, der Vertreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, der Wundererscheinungen in der Jugendgeschichte. Wo bleibt da die Spur einer Bemühung, die Sache auszuschmücken und Glauben für sie zu erzwingen? Selbst bis zu dem Grade geht diese auffallende Sorglosigkeit und Einfalt dieser Zeugen, daß sie ganz wesentliche Punkte unbenützt vernachlässigen, weil sie eben keine Sorge darum hatten, die Sache, von deren Wahrheit Alle in ihrer Umgebung mit ihnen die gleiche Ueberzeugung theilten, die Sache, die als unangreifbare Gotteswirkung ihrer Bürgschaft und ihrer Vertheidigung nicht bedurfte, Andern durch vollständige Benutzung alles Vorliegenden dringender zu empfehlen. So wird uns z. B. erzählt, daß man, als die Jünger, von Emaus zurückkehrend, in der Versammlung erschienen seien, ihnen dort zugerufen habe: der Herr ist auferstanden und dem Simon erschienen, während sich keiner der hl. Schriftsteller die naheliegende Mühe genommen hat, diese dort ganz bestimmt erwähnte erste Erscheinung für den Simon anderweitig genauer zu berichten. Die ganze Art der Erzählung bei unsern Evangelisten läßt also nicht einmal für den erwähnten zweifelhaften dritten Verdachtsgrund einen Raum.

Wenn uns in dieser Art die Berichte der Evangelisten frei erscheinen von den gewöhnlichen Umständen, welche Verdacht gegen die Zuverlässigkeit eines Zeugen erregen können, so haben sich die Gegner mitunter Mühe gegeben, Hypothesen aufzustellen, durch welche Umstände ungewöhnlicher Art zur Begründung irgend eines Verdachtes als möglich vorgeführt werden sollten. Wir sagen: als möglich; denn hier ist eingestandenermaßen nur von Hypothesen Rede, die willkürlich

ausgedacht sind, keineswegs aber von Umständen, die in den wirklichen Thatsachen bemerkbar wären. So ist z. B. seit den Zeiten des Wolfenbütteler Fragmentisten hie und da die Bemerkung aufgeworfen worden: Sollten nicht dennoch die Apostel und Jesus selbst mit ihnen im Bunde einen selbstsüchtigen Grund gehabt haben, die Welt durch unwahre Berichte zu belügen, wenn man etwa annimmt, ihr ganzes Unternehmen habe ursprünglich einen politischen Zweck im Auge gehabt, nämlich eine Revolution gegen Rom, um mit Hülfe des durch aufgestachelten Nationalhaß und durch die Verblendung messianischer Hoffnungen aufgewiegelten und fanatisirten Judenvolkes ein neues Königreich Israel mit Jesus an der Spitze durchzusetzen? Erst der Untergang ihres Parteihauptes, Jesu Christi, mag dann die Jünger auf die spätere Richtung gebracht haben, das ursprünglich politische Unternehmen, nachdem es in dieser Richtung mißlungen und prostituirt war, nun durch den Heiligenschein einer moralischen Erlösung und Messiasthätigkeit in den Augen der Welt zu Ehren zu bringen. So wäre also immerhin ein Vortheil für die Selbstsucht jener Schriftsteller denkbar, den sie bei ihrem Betruge in Aussicht gehabt hätten.

Diese ganze Hypothese von politischen Absichten der Apostel oder gar Jesu Christi selbst, ist rein willkürlich ersonnen. Sie findet nicht den mindesten Anhaltspunkt im ganzen Hergange der damaligen Vorfälle. Kein einziger Schritt Jesu Christi, kein einziges Unternehmen seiner Anhänger, die ganze Stellung, die Bildungsstufe, die Gemüthsart und das gesammte Benehmen dieser seiner ersten Anhänger, bietet nicht den geringsten Beweis, daß wir in ihnen einen Bund kühner Demagogen und Revolutionäre zu suchen hätten. Nur zwei Punkte finden sich, an welche diese Ansicht sich für einen Augenblick zu halten versuchen könnte, nämlich erstens: die ausgesprochene Hoffnung der Jünger auf eine baldige Gründung des Reiches Israel durch Christus und ihre daran sich anlehnenden weltlich eiteln Erwartungen; zweitens: die Anklage der Pharisäer vor Pilatus, daß Christus das Volk aufwiegle, indem er dasselbe antreibe, die Steuerzahlung den Römern zu verweigern.

Allein das Erste verhält sich bei genauerer Untersuchung ganz anders, so daß es hier unbrauchbar wird. Allerdings hofften nämlich Anfangs die unerleuchteten Jünger von Christus die Gründung eines weltlichen Reiches Israel. Allein diese verblendete Hoffnung gründete sich nicht auf ein abgesprochenes Revolutionsunternehmen, so daß sie

als kühne Verschwörer ihr eigenes Blut dabei auf's Spiel zu setzen bereit gewesen wären; es war vielmehr nur eine schwächliche und abergläubische Erwartung eines letzten großen Wunders, was sie Jesu nach dem Anblicke seiner vielen Wunder als triumphirenden Schluß seiner Messiasthätigkeit zumutheten, irregeleitet durch die damals geläufige pharisäische Erwartung eines Israel nur politisch errettenden und erhebenden Messias. Und in dieser Erwartung erscheint uns nicht die Spur von politischem Verschwörereifer, sondern nur die Verblendung eines noch ungeläuterten, von irdischer Selbstsucht verdunkelten religiösen Glaubens, also nur eine fromme Schwäche und kein Revolutionsmuth. Bei ihren spätern geläuterten Ansichten sind diese nämlichen Männer tugendhaft, wahrheitsliebend und selbstverläugnend genug, um über sich selbst das demüthigende Bekenntniß solch' einer frühern Schwäche niederzuschreiben, während keine weltliche Rücksicht denkbar ist, welche sie zu einem solchen erniedrigenden Selbstbekenntnisse später veranlassen konnte.

Der zweite Punkt, die Anklage der Pharisäer, erscheint im ganzen Zusammenhange der Geschichte der Gerichtsverhandlung über Jesus nur als eine raffinirt ausgedachte, bewußte Verleumdung. Gleich von Anfang an erregte es bei dem Römer Pilatus Argwohn, daß gerade diese Häupter der Juden, deren giftigen Haß gegen Rom er hinreichend kannte, sich so sehr beeifern sollten, einen Mann ihrer Nation zur Bestrafung zu bringen, weil er gegen Roms Herrscherrechte gesprochen und nur gesprochen habe. Er ahnt gleich von Anfang an, daß hinter dieser Klage irgend ein anderer Grund des Hasses sich verbergen müsse, der ihm am Ende der Verhandlung klar genug hervortritt. Der jüdische Rath hatte Jesum zuerst nach altem Judengesetze seinerseits für todeswürdig erklärt, „weil er Gott gelästert habe, indem er sich selbst den Sohn Gottes nenne." Da aber der römische Landpfleger für die jüdische Gotteslästerung kein Todesurtheil gesprochen haben würde, so suchten sie, die Mittel durch den Zweck heiligend, eine beliebige Klage heraus, die gerade geeignet schien, bei der Popularität des Herrn und beim politischen Mißtrauen der Römer den Landpfleger leicht zu einer übereilten Verurtheilung zu drängen. Sie beschwichtigten ihr schlechtes Gewissen sophistisch, indem sie sich sagten: er hat nun einmal den Tod verdient, der Eifer für Gottes Ehre und Gesetz verlangt es von uns, ihn deßhalb zum Tode zu bringen; da man uns selbst widerrechtlich die Befugniß zur Hinrichtung, wie unser Gesetz sie verlangt, genommen hat, so helfe nun, was helfen kann, wenn nur irgend eine beliebige

Klage möglichst rasch seine Hinrichtung herbeiführt. Das ist der ganze Zusammenhang jener Verleumdung der Pharisäer und darum stehen sie auch mit dieser Klage so förmlich beweislos und blamirt vor Pilatus, als dieser die Sache gründlicher untersuchen will.

Wir sehen, wie der Gedanke an politische Vortheile für einen Betrug im Evangelium als etwas völlig Haltloses in der Luft schwebt. Dieses ist um so mehr der Fall, wenn man die Willkürlichkeit der weitern Annahme betrachtet, die so ganz ohne allen Zusammenhang an diese Hypothese politischer Absichten angeknüpft wird. Wie sollten jene verunglückten Politiker auf den Einfall gerathen, wie sollten sie im Stande gewesen sein, hintennach ihrer Sache jene eigenthümliche moralische Wendung zu geben, die von ihnen und den Ihrigen nur die allerschwersten Opfer der Selbstverläugnung forderte und nothwendigerweise das vollste Gegentheil von demjenigen brachte, was für einen politischen Verschwörer immer das letzte Ziel all' seines Trachtens ist?

Indem wir diesen so völlig haltlosen Versuch, ein Interesse des Betruges den Evangelien unterzuschieben, hiermit mehr als genügend für jeden denkenden Gegner abgewiesen haben, erübrigt noch eine andere Hypothese, die wir genauer anzusehen haben.

Wir haben bereits bei früheren Anlässen darauf hingewiesen, daß der Sachverhalt es denkenden Gegnern des Christenthums sehr schwer, ja unmöglich macht, sich zu einer Annahme zu verstehen, die in irgend einer Art Christus oder die Apostel als Betrüger im eigentlichen Sinne des Wortes erscheinen ließe. Der großartige Charakter des Herrn, sowie die erhabenen Grundsätze, die thatsächliche Opferwilligkeit und die edle Einfalt seiner Jünger, wie sie durch alle vorhandenen Geschichtszeugnisse vor uns stehen, flößen dem denkenden Gegner zu sehr die Scheu vor einer solchen Annahme ein. Dieses ist um so mehr der Fall, da ja jede auf solche Annahmen hinauslaufende Hypothese nicht im Geringsten im Stande ist, irgend etwas Redenswerthes in den Evangelien als Anhaltspunkt zu benutzen, so daß der Gegner sich dabei nur zu bald prostituiren würde. Man hat daher andere Wege eingeschlagen und in der Erzählung des Evangeliums nach Gründen gespürt, welche etwa die Annahme eines sogenannten frommen Betruges rechtfertigen könnten. Nicht gemeine Selbstsucht, sondern ein übermäßiger Enthusiasmus für die Beförderung des Guten in der Welt soll die Evangelisten oder auch wohl im Bunde mit ihnen Christum selbst dazu gebracht haben, sich der Täuschung und Unwahrheit zu bedienen, indem

sie ihr Gewissen mit dem Gedanken beschwichtigt hätten, daß dieses Mittel hier ja durch den Zweck geheiligt werde. Was wäre hierüber zu sagen?

Wird den hl. Schriftstellern für sich allein ein solcher Plan unterlegt, so treten dabei unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg, weil sich alsdann das schon lange vor den hl. Schriften vorhandene Christenthum nicht erklären läßt. Kommen ja in den hl. Schriften selbst schon zahlreiche Christengemeinden vor, die bereits durch das ganze weite Römerreich vom innern Asien bis nach Spanien hin sich vorfinden, ehe diese Schriften geschrieben wurden. Dieses schon so weit verbreitete Christenthum hat offenbar seinen Ursprung nicht von der Bibel her. Auch laufen die Briefe der Apostel unabhängig von den Evangelien als Vertretung eines und desselben Christenthums den Evangelien theilweise schon voraus. Mithin läßt sich für eine derartige Annahme nur der andere Weg einschlagen, daß man Christum selbst als den Urheber des Ganzen und als das Haupt des hier angenommenen Bundes mit in diesen frommen Betrug verwickelt denkt. So wird also die in Rede stehende Hypothese nicht als bloße Erklärung über ein betrügerisches Entstehen unserer Evangelien, sondern vielmehr als Erklärungsversuch für das Entstehen des ganzen Christenthums zur Geltung gebracht. Es wird für unsern Zweck am passendsten sein, wenn wir diesen Versuch nicht gerade nach derjenigen Art hier vorführen, wie die einzelnen Gegner ihn meist sehr mangelhaft vorgeschlagen haben; es wird vielmehr kürzer und passender sein, wenn wir Alles, was überhaupt in dieser Richtung gesagt worden ist und gesagt werden kann, in der Gestalt einer einzigen Hypothese hier so vereinigt vorführen, daß wir derselben alle Kraft geben, die sie überhaupt je erlangen kann. Wir wollen dieses versuchen, um durchaus dem Vorwurfe zu entgehen, daß wir irgend etwas Redenswerthes von den Erzeugnissen der Gegner unwiderlegt zurückgelassen hätten.

Die erwähnte Hypothese wird alsdann folgende Gestalt gewinnen: Die Ueberzeugung, daß die socialen Verhältnisse der Menschheit in die tiefste Versunkenheit gerathen waren, mußte sich zur Zeit des Kaisers Tiberius jedem denkenden Menschenfreunde in der traurigsten Weise aufdrängen. Nicht nur waren die Nationen von der Alleinherrschaft Roms auf's Schmählichste geknechtet, sondern der bei weitem größte Theil der Menschheit in allen Welttheilen trug das entsetzliche Joch persönlicher Sklaverei. Aufruhrversuche gewöhnlicher Art konnten Rom gegenüber

nur mit desto schmachvollerer Knechtung enden. Ebenso hatten die vorhergegangenen Sklavenaufstände den unwiderleglichen Beweis geliefert, daß auch hier auf dem Wege der Gewaltthat nie eine Aenderung der schrecklichen socialen Verhältnisse zu erwarten stand. Ja, wenn der Menschenfreund bei genauer Kenntniß des damaligen Sachverhaltes mit schmerzlicher Theilnahme den Untergang des großen Sklavenführers Spartakus ansieht, so muß er sich dennoch gestehen, daß der Sieg des Pompejus über die Sklavenempörung immerhin nur ein Glück für die Gesellschaft war, da ein etwaiger Sieg der Sklaven nur die Verhältnisse umgekehrt, die herrschende Klasse in Sklaverei gestürzt, deren Loos alsdann noch viel schrecklicher gemacht haben würde, als das der frühern Sklaven war, während zugleich die siegenden Sklaven sich nach diesem Triumphe nur in wilder Anarchie unter einander zerrissen haben würden. Aufstände der Art, durch Gewaltthat ausgeführt, konnten im besten Falle nur viel größeres Uebel schaffen. Wenn wir daher annehmen, daß die geläuterten Ansichten, welche die mosaische Religion dem jüdischen Weisen möglich machte, zur Zeit des Tiberius in Judäa endlich einen lange vorbereiteten Bund von weisen und edelgesinnten Menschenfreunden in der Ueberzeugung vereinigt hatten, daß der Kern alles Weltelendes nur in der moralischen Versunkenheit der Menschen und in der Beförderung dieser Versunkenheit durch heidnische Entstellung der religiösen Ansichten zu suchen sei, so kann man sich in Jesus und seinen Freunden das Auftreten eines solchen jüdischen Bundes edelgesinnter Weltverbesserer vorstellen.

Man denke sich also Jesum als einen jüdischen Weisen, der, unterstützt vom Eifer aufgeklärter und edeldenkender Freunde, den Plan zu einer auf moralischer Hebung beruhenden Weltverbesserung entworfen und für sich und seine Genossen zur einzigen Lebensaufgabe gemacht hatte. Dieser Bund wurde von dem richtigen Gedanken geleitet, daß nur von einer durchgreifenden Verbesserung der sittlichen Zustände des Volkes die Aussicht auf eine wirkliche und dauernde Heilung des Weltelendes zu hoffen sei. Nicht durch Empörung und Bürgerkrieg, nicht durch Maßregeln der Gewalthaber von oben herab, sondern nur durch sittliche Besserung und Hebung aller Einzelnen von unten herauf läßt sich ja mit Erfolg eine Veredlung des Volkes und der gesellschaftlichen Verhältnisse erwarten.

Indem der Bund diese Gedanken als Ausgangspunkt seiner Thätigkeit zu Grunde legte, war in Beziehung auf die zu wählenden Mittel

vernünftige Rücksicht auf vorliegende Erfahrungen zu nehmen. Nicht das Mindeste ließ sich für die sittliche Hebung der gesunkenen Völker im Großen erwarten, wenn man dabei einzig und allein den Weg vernünftiger Erörterung und weiser Belehrung einschlagen wollte. Hatte ja Sokrates mit aller seiner Weisheit und mit der Thätigkeit seiner so bedeutenden Schüler nicht den mindesten Einfluß auf sittliche und intellectuelle Hebung des Volkes gewinnen können, so daß Alles, was er gedacht und gelehrt hatte, nur zur edlen Unterhaltung einiger hochgebildeten Geister diente, während es im Großen für das Volk rein ohne Wirkung war. Daher lag für jene jüdischen Weisen der Gedanke nahe, das Volk nach seiner Art und nach seinen Schwächen zu behandeln. Nur eine auf göttliche Auctorität sich stützende Belehrung kann beim Volke im Großen Eingang hoffen. Dieser Gedanke lag jenen jüdischen Weisen nicht nur durch den Anblick der Erfolglosigkeit aller bloß philosophischen Lehrthätigkeit nahe, sondern auch das umgekehrte Beispiel stand ihnen in der Wirkung der alten jüdischen Propheten vor Augen, deren Einfluß auf das Volk ja einzig vom Glauben an ihre göttliche Auctorität herrührte.

Dabei bot die im jüdischen Volke vorhandene und mit allen nationalen Sympathien und Hoffnungen so eng verbundene Messiasidee um so mehr die bequeme Handhabe, als thatsächlich damals auch unter den Heiden der Glaube vielfach verbreitet war: es werde um diese Zeit ein großer von der Gottheit gesandter Weltverbesserer in Judäa aufstehen. Wenn man sich daher entschloß, die Ideen einer klaren Philosophie und einer erhabenen Moral als Grundzüge für die sittliche Hebung des Einzelnen, und dann weiterhin der socialen Verhältnisse, unter dem Scheine göttlicher Auctorität dem Volke in gemeinverständlicher Weise aufzudrängen, so ging die Anwendung dieses Mittels eben nur aus einer verständigen Einsicht in das, was hier nothwendig war, hervor. Jesus, der durch tiefere Kenntniß der Naturkräfte und durch geniale Benutzung der augenblicklichen Umstände einzelne Dinge gethan hatte, welche das leichtgläubige Judenvolk, gewohnt an die Erzählung von den Wundern seiner alten Propheten, für wirklich übernatürliche Thaten hingenommen hatte, konnte daher sehr leicht bei der damals allgemeinen Erwartung des Messias sich, fast ohne dieses zu suchen, in jene Rolle hineingedrängt sehen, und nun weiterhin auch sein Auftreten darnach einrichten. Die bald hervortretende Erfahrung, daß auf diesem Wege die schöne Lehre raschen Eingang beim Volke fand und zur sittlichen Regeneration hier

kräftig zu wirken begann, mußte den letzten Scrupel verschwinden lassen, der hinsichtlich des begonnenen frommen Betruges in den Gemüthern jener edlen Menschenfreunde übrig bleiben mochte.

Der tragische Untergang Jesu durch den Neid und die Bosheit der in ihren Interessen durch diesen weltverbessernden Weisen gefährdeten Priesterpartei im Bunde mit der Vertretung der römischen Tyrannei, legte seinen Genossen den Gedanken nahe, durch die Behauptung der Auferstehung dem bereits gescheiterten Unternehmen kühn ein neues noch viel erfolgreicheres Ansehen der Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit zu gewinnen. Wir haben nur den genialen Scharfblick und die kühne Entschlossenheit zu bewundern, mit welcher die Apostel diesen mißlichen Triumph ihrer Feinde bei der Hinrichtung Jesu, ganz den Umständen entsprechend, zu noch weit größerm Vortheile für ihre gefährdete Sache auszubeuten wußten. Und so ist das Unternehmen denn in der That gelungen, das Christenthum hat mit seinen weltverbessernden Planen den Sieg erreicht und mit diesem Siege die letzte Rechtfertigung erlangt für alles das, was etwa in jenen Mitteln zu tadeln war, und die Welt muß jenen Männern für ihren frommen Betrug danken, da aus ihm die segensreichen Früchte gewachsen sind, welche ihr klarer Geist in Aussicht genommen hatte.

Es wird unsern Gegnern in der Empfehlung einer solchen Hypothese nicht gerade schwer, das eine oder andere Wunder Jesu, einzeln herausgehoben, so hinzustellen, daß es die Sache zu unterstützen scheint. Haben wir ja früher bereits darauf hingewiesen, daß die oben besprochenen Einwendungen gegen die Wunder Jesu, als seien dieselben durch kluge Benutzung der Naturkräfte vollführt, als seien sie dem Volke vorgespiegelt, oder endlich vom wundersüchtigen Volke durch übertreibendes Gerede erst in den Ruf des Uebernatürlichen gebracht worden, immerhin an einzelnen für diesen Zweck gut gewählten Wundern mit einigem Scheine angebracht werden können, wenn man eben nicht den ganzen Zusammenhang gehörig im Auge hält. Ebenso lassen sich manche Aussprüche Jesu und der Apostel, aus dem Zusammenhange gerissen, zur Unterstützung dieser Hypothese gebrauchen. Was haben wir nun auf das Ganze zu antworten, während wir nicht läugnen können, daß dasselbe für den ersten Blick nicht ungeeignet ist, täuschend für sich einzunehmen?

Wir müssen vorerst noch einmal an alle unsere frühern Besprechungen erinnern, worin wir die Bedeutung der Menschwerdung und ihren

Zusammenhang mit den Verhältnissen und Bedürfnissen des gefallenen Menschengeschlechtes auseinander gesetzt haben, sowie an all' dasjenige, was über die Natur, die Angemessenheit, die Bedeutung und zur Vertheidigung der Wunder Jesu gesagt worden ist. Die gegenwärtig vorliegende Hypothese beachtet oder versteht das Alles nicht. Sie geht philosophisch von der Voraussetzung aus, daß die Menschwerdung und die Wunder in sich unmögliche Dinge seien, und daß daher nothwendig der Glaube an sie auf irgend einer Täuschung beruhen müsse. Nur unter dieser falschen Voraussetzung versucht die Hypothese, ohne dabei auf irgend eine positive Unterstützung vorliegender Thatsachen bauen zu können, auf eine möglichst milde und dadurch eben sich empfehlende Weise das Entstehen jener nun einmal vorausgesetzten Täuschung in der Geschichte der Menschheit zu erklären. Demjenigen nun, der mit unsern Gegnern in jenen Voraussetzungen übereinstimmt, daß die Menschwerdung und die Wunder unmögliche Dinge seien, wird sich begreiflicherweise jene Hypothese so sehr empfehlen, daß er wenig Lust verspürt, ihre Haltbarkeit näher zu untersuchen. Sieht man dagegen ohne alles Vorurtheil für oder wider unsern Glauben tiefer in den Zusammenhang jener Annahme hinein, so zeigen sich in ihr deutliche Widersprüche, die wir nun andeuten wollen.

Die Absicht der Apostel bei jenem angenommenen frommen Betruge soll also nur darin bestanden haben, daß sie dadurch die Menschheit glücklich machen wollten. Wir fragen nun ganz natürlich: Welches Glück sollen sie dabei im Auge gehabt haben, bloß zeitliches oder ewiges? Die Annahme, daß die Apostel mit einem solchen Betruge das ewige Glück der Menschheit jenseits des Todes zu begründen und zu befördern beabsichtigt hätten, läßt sich für keinen Augenblick festhalten. Wie sollten Männer, bei denen man eine ihr Zeitalter so hoch überragende Weisheit und Aufklärung voraussetzt, Männer, deren richtige Berechnung der gewählten Mittel so sehr durch den Erfolg in der Weltgeschichte gerechtfertigt erscheint, Männer, die fernerhin einen so hohen Grad edelgesinnter Tugend in sich trugen, wie bei der Annahme einer so opferwilligen Unternehmung für das Heil der Welt bei ihnen vorausgesetzt werden muß, wie sollten sie gleichzeitig sich so blödsinnig getäuscht haben? Man muß nämlich entweder annehmen, daß sie bei ihrem Streben, die Menschheit für den Himmel zu erziehen, an eine göttliche Weltregierung im Einzelnen geglaubt haben, oder daß sie diesen Glauben nicht hatten. Letztere Annahme wäre schon in sich selbst voll-

kommen unbegreiflich neben ihrem Glauben an Unsterblichkeit und einen jenseitigen Unterschied des Schicksals für die Tugendhaften und für die Lasterhaften. Worauf soll sich denn das dabei nothwendig vorausgesetzte göttliche Urtheil der Beseligung oder Verwerfung stützen, wenn man einen Gott voraussetzt, der sich um die Welt und also um das Treiben der Menschen in ihr nicht weiter kümmert? Was soll bei einem solchen gegen den Gang der menschlichen Dinge gleichgültigen Gotte für ein Lohn zu erwarten sein für alle Entbehrungen und Mühen, zu welchen die Apostel den Menschen in der Anleitung zur Tugendübung veranlassen wollten? Nehmen wir aber umgekehrt an, daß die Apostel, wie es bei ihrer Hoffnung auf himmlisches Glück ganz naturgemäß vorauszusetzen ist, an eine specielle göttliche Weltregierung geglaubt haben, so wäre es ein baarer Unsinn, daran zu denken, daß diese Männer, bei ihrer vorausgesetzten Weisheit und Tugend, die Thorheit und den Frevel nicht eingesehen hätten, welcher alsdann in ihrem Streben lag. War dieses ja nur der verwegene Plan durch Lug und Trug und noch dazu durch kolossalen Betrug Gott dem Herrn in der vernachlässigten Erziehung des Menschengeschlechtes dreinzugreifen und aus der Noth zu helfen. Ist es ja offenbar die allereigentlichste Aufgabe der göttlichen Weltregierung, gerade für diejenigen Dinge selbst zu sorgen, die zur sittlichen Erziehung der Menschheit erforderlich sind; und hierin sollten vernünftige Männer beim Glauben an diese Vorsehung dieselbe durch verwerfliche Mittel zu unterstützen, zu corrigiren und zu ersetzen den Einfall gehabt haben?

Wir nannten eben den hier als Mittel vorausgesetzten Betrug einen ganz kolossalen Trug. Achten wir nämlich wohl darauf, bis zu welchem gotteslästerlichen Frevel das Unternehmen der Apostel in der That herabgesetzt werden muß, wenn man dasselbe für Trug ansehen will. Möchte man sich auch allenfalls dazu verstehen, das Vorgeben göttlicher Sendung und übernatürlich empfangenen Berufes, also die Anmaßung des Prophetencharakters noch als bloß frommen Betrug bei einem Weltverbesserungsversuche durchgehen zu lassen, wollte man selbst jene fälschliche Benutzung der jüdischen Messiasidee noch verzeihen; was bleibt aber da von Entschuldigung übrig, wenn wir im N. T. Jesum geradezu als den Sohn Gottes erklärt sehen, diesen Titel im höchsten Sinne des Wortes genommen. Wohl erwartete das Judenvolk einen Messias als den größten Propheten; daß aber derselbe der Sohn Gottes im christlichen Sinne dieses Wortes sein werde, das hatte der Jude nicht nur nicht erwartet, sondern gerade dieses bildete vielmehr und bildet noch

bis auf den heutigen Tag für ihn die größte Schwierigkeit für die Anerkennung Jesu. Wie sollten nun die Apostel zu der so eigenthümlichen Behauptung der Gottheit Jesu gekommen sein, während dieselbe neben allen in ihr liegenden Schwierigkeiten auch als etwas für die bloße Bekräftigung der Lehre völlig Ueberflüssiges erscheinen müßte? Nimmer hätten fromme Betrüger die Größe des in einer solchen Gotteslästerung liegenden Frevels verkennen können, nie hätten solche weisen Menschenfreunde es vergessen können, wie gerade dadurch ihr Aufklärungsunternehmen nur darauf hinausgelaufen wäre, an die Stelle des von ihnen bekämpften Götzendienstes nur einen viel schlimmern und frevelhaftern neuen Götzendienst der ganzen Menschheit aufzudrängen.

Wir sehen, wie auf diesem Wege mit jener Hypothese nicht durchzukommen ist, der Gegner würde also, wenn er dieselbe festhalten wollte, nur die andere Voraussetzung annehmen müssen, daß jener Bund von jüdischen Weisen in seiner Philosophie keine Aussichten des Menschengeschlechtes jenseits des Todes anerkannt habe, daß er also die Unsterblichkeit wenigstens als etwas völlig Ungewisses bei seinem Unternehmen außer Acht gelassen habe. Alsdann muß die Annahme festgehalten werden, jener angebliche fromme Betrug sei einzig und allein zur Förderung des zeitlichen Wohles der Menschheit ersonnen und ausgeführt worden. Es ist klar, daß es bei dieser Voraussetzung keine Schwierigkeit mehr hat, anzunehmen, jene Männer hätten in der Wahl ihrer Mittel auf Gott und Ewigkeit, d. h. auf das Gewissen keine Rücksicht zu nehmen brauchen, so daß sie sich für die etwaige Anwendung eines Betruges nur nach rein irdischen Nützlichkeitsrücksichten entscheiden konnten. Wir fragen nun: Läßt sich unter der Voraussetzung, daß die Apostel bloß zeitliches Glück ohne Glauben an Ewigkeit für die Menschheit beabsichtigt hätten, jene Hypothese vertheidigen?

Es bedarf nur eines oberflächlichen Blickes in den ganzen Inhalt des neuen Testamentes oder auch in den ganzen Geist des Christenthums, um auch nicht für einen Augenblick daran zu zweifeln, daß dort das zeitliche Glück mit einer nicht nur dem Heiden, sondern auch dem Juden völlig fremden Verachtung behandelt wird. Ueberall ist hier nur Rede von Selbstverläugnung, von Weltverachtung, von der Werthlosigkeit zeitlicher Güter, von der Thorheit des Sammelns irdischer Schätze, vom Geiste der Welt, der dem Geiste Gottes widerspricht; überall finden sich die Kinder dieser Welt in Gegensatz gestellt zu den Kindern des Lichtes; entbehren, verlassen, aufopfern, kämpfen, dulden, leiden: das

sind die Ideen, für die das N. T. uns zu begeistern sucht; Verfolgung, Mißhandlung, Armuth, Verachtung, Kerker, Bande, Geißelung, Todesgefahr, Stürme aller Art: das sind die Verhältnisse, in welchen die Helden des N. T. ihren Glanz und ihr Glück erblickten und zwar so, daß nur der Tod hiefür als Ende, das jenseitige Leben als der einzige Kampfpreis in Aussicht gestellt wird.

Hier findet sich keine Spur von epikuräischer Berechnung, die dem Unangenehmen auszuweichen, den Genuß zu suchen und die Entbehrung nur um größerer Vortheile willen zu übernehmen bereit ist. Und diesen Lehren entspricht das ganze Schicksal nicht nur der Apostel, sondern der gesammten ersten Christenheit. Es ist überall nur ein Leben der Entbehrung, der Verfolgungsangst und der Martyrerqual, wo der Tod als willkommene Errettung begrüßt wird. Wo bleibt da die Spur von einem Streben nach zeitlichem Glück? Welch' ein Unverstand wäre es, solche Wege einschlagen zu wollen, wenn man nur das Ziel irdischer Beglückung im Auge hätte und keine Hoffnung auf glückselige Ewigkeit im Herzen trüge! Welch' ein Wahnsinn, nicht nur sein eigenes Glück auf diese Art aus philosophischem Eigensinne verderben, sondern auch Alle, die durch die Bande heiliger Treue und Liebe mit dem eigenen Herzen verkettet sind, klaren Blickes in solch' ein grauenvolles Labyrinth endlosen Jammers hinreißen! Und dennoch sollte, wie der Gegner sich einzureden sucht, in solch' einem wahnsinnigen Beginnen nur die Klugheit der aufgeklärtesten Weisen jener Zeit, getrieben von glühender Menschenliebe, walten? Wer könnte auch nur für einen Augenblick solch' einen Gedanken festhalten wollen?

Allein man hat hier von Seiten unserer Gegner jene Ansicht dadurch zu retten versucht, daß man behauptete: Nicht sowohl das irdische Glück der Zeitgenossen, als vielmehr die sichere Beglückung der spätern Weltalter sei der Zweck jener Begründer des Christenthums gewesen, ein Zweck, der in der That vollständig genug erreicht worden sei. Habe ja das Christenthum endlich nach allen jenen Kämpfen der Martyrerperiode dieses Ziel wirklich erreicht, daß es die Sklaverei verdrängt, die Freiheit zur Anerkennung gebracht, barbarische Völker durch Cultur beglückt und öde Wüsteneien in herrliche Länder verwandelt habe. Viele Millionen glücklicher Menschen dankten daher durch alle kommenden Jahrhunderte die Verbesserung ihres irdischen Zustandes lediglich jener kühnen, opferwilligen Unternehmung, die vor den grauenvollen Anfängen dieses neuen Weges nicht zurückgeschreckt sei. Wenn man es un-

begreiflich finden wolle, daß diese kühnen Weltverbesserer die blutigen Gräuel der ersten Zeit als nothwendiges Uebel nicht gescheut hätten, so möge man sich doch erinnern, daß dieselbe Erscheinung auch bei andern Weltverbesserern vorkommt. Wie oft hätten z. B. die Communistenführer der neuern Zeit es ungescheut ausgesprochen, daß die Ausführung ihres Beglückungsplanes für die Gesellschaft, um der Zukunft zum Heile zu gereichen, für die Gegenwart das Blut von Millionen nicht scheuen dürfe.

Wir bitten indessen den Gegner, den hier hervortretenden gar wesentlichen Unterschied nicht unbeachtet zu lassen. Jene Revolutionsparteien, die in der That ohne Glauben an jenseitiges Leben, an Gott und sein Gericht nur die einzige Aufgabe übernehmen wollen, das zeitliche Glück der Menschheit zu befördern, sie sind alle nur bereit, das Blut ihrer Gegner, nicht aber ihr eigenes Blut und das Blut ihrer Angehörigen und Freunde ihren Planen zu opfern. — Wäre es ja offenbarer Wahnsinn, wenn ein Mensch, während er nur das zeitliche Glück für das einzig mögliche und erreichbare in unserm Dasein hält, während er für die Erreichung dieses einzigen Glückes voll glühender Begeisterung ist, hierbei nur sich selbst und seine eigenen Freunde völlig außer Acht lassen sollte! Welch' eine wunderlich wahnsinnige Menschenliebe wäre das, wenn bei der genannten Lebensansicht sich die vorgebliche Liebe von denen wegwenden sollte, mit denen man doch in inniger Freundschaft verbunden ist, um sich dann nur auf fremdes Volk und auf später kommende unbekannte Geschlechter mit solch' einer verzweifelten Thätigkeit zu wenden, und während das dort zu erwartende Glück der Zukunft überhaupt nur ein höchst ungewisses Ziel sein kann, dafür das sichere Glück, ja Blut und Leben der eigenen Umgebung und der treuesten und liebsten Freunde zu opfern!

Uebrigens ist es unrichtig, wenn man behauptet, die Apostel hätten es von Anfang an voraussehen können, daß ihre so grausam verfolgte Sache dennoch einstens siegreich das zeitliche Glück der Welt begründen werde. Fragen wir die Geschichte um den wirklichen Sachverhalt, so steht es hiermit durchaus ganz anders. Es ist unrichtig, wenn man annimmt, die künftige beglückende Wirkung des Christenthums in den zeitlichen Verhältnissen der Menschheit sei zunächst seinem allmählichen Siege in der Gesellschaft zu verdanken. Der Sieg des Christenthums für das öffentliche Leben ist vielmehr durchaus gegen alles menschliche Berechnen und Erwarten unmittelbar auf dessen schrecklichste Unterdrückung unter Diocletian gefolgt und knüpft sich durchaus

nur an jenes bekannte Wunder, durch welches die Vorsehung die Bekehrung, den Sieg und dann die großartige Weltherrschaft des Kaisers Constantin herbeiführte. Urplötzlich ist dieser Sieg der neuen Sache und mit ihm der Anfang ihrer Wirkungen für sociales Glück herbeigeführt, und keineswegs konnte dieses durch die ganze verfolgungsreiche Lebenszeit der Apostel jemals als Ergebniß der natürlichen Entwicklung ihrer Sache von diesen erwartet werden. In der That wurde vor ihren Augen, je weiter ihr Leben und Wirken fortschritt, der Horizont immer dunkler und dunkler, während schon gleich von Anfang an schwere Gewitterwolken ihnen und ihren Anhängern alle Hoffnung für die irdische Zukunft vernichteten. Hätte man damals die ersten Christen gefragt: was soll denn aus euerer verzweifelten Sache zuletzt werden? so würden sie nur geantwortet haben: das wissen wir nicht; es ist undurchdringlich vor unsern Augen. Sie würden einfach zugegeben haben, daß nicht die mindeste Hoffnung auf einen künftigen weltbeglückenden Sieg ihnen auf Grund ihrer Erfahrungen vorschweben könne. Eins nur hielt sie aufrecht und davon waren sie eben unerschütterlich überzeugt, daß sie die Sache Gottes vertraten, deren künftigen Sieg auf Erden sie Gott anheimgaben, während sie ihrer Siegeskrone im Himmel gewiß waren.

Aus allen diesen Umständen geht klar hervor, daß eine vorurtheilsfreie und sachkundige Betrachtung durchaus jene Hypothese verwerfen muß, die Apostel hätten durch frommen Betrug das Glück der Welt erreichen wollen. Es stellt sich als völlig unvernünftig heraus, anzunehmen, daß sie hierbei das ewige Glück der Menschheit im Auge gehabt hätten und ebenso wenig ist es möglich, den Gedanken festzuhalten, daß diese Männer, persönlich ungläubig im Punkte der Unsterblichkeit und der göttlichen Weltregierung, durch betrügerische Verbreitung religiösen Glaubens die Moralität heben, dadurch aber einzig das zeitliche Glück ihrer Mitmenschen auf einem klug überlegten Umwege hätten erreichen wollen. Sind aber diese beiden Annahmen als falsch erkannt, so ist es noch unhaltbarer, beides mit einander vereinigen zu wollen, indem man alsdann aus zwei offenbaren Unmöglichkeiten nur eine dritte schafft, in der sich dann alle Schwierigkeiten, die sich auf beiden Seiten vereinzelt fanden, zu unlöslichem Wirrsal vereinigten.

Bei unserer bisherigen Beurtheilung jener Hypothesen haben wir auf eine weitere sehr wesentliche Schwierigkeit, die sich denselben in den Weg stellt, noch nicht Rücksicht genommen. Es ist dieses der Umstand,

daß die hl. Evangelisten überhaupt durchaus nicht im Stande waren, das Evangelium als Dichtung durchzuführen, selbst wenn sie aus was immer für Gründen zu einem solchen Betruge Lust und Grund gehabt hätten. Wir dürfen es daher nicht unterlassen, nun auch noch auf jene Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, die in der Gestalt der vorliegenden Berichte jede Annahme eines selbstsüchtigen oder eines frommen Betruges als unmöglich erscheinen lassen.

Wer solche wunderbaren und aller gewöhnlichen Erfahrung widerstrebenden Geschichten, wie sie sich in der Erzählung von den Thaten Jesu vorfinden, lügnerisch in Umlauf setzen wollte, der wäre naturgemäß dazu angewiesen, den Helden dieser erlogenen Wunder wenigstens nur in fernen, den Zeitgenossen unbekannten Gegenden und in längstvergangenen Zeiten auftreten zu lassen, sowie es Philostratus mit seinem Apollonius von Tyana versucht hat. Bei unsern Evangelien steht es aber unzweifelhaft fest, daß dieselben noch mitten unter den Zeitgenossen Jesu und gerade in dem Lande verbreitet worden sind, in welchem nach ihrer Erzählung Christus vor vielen Tausenden dieser Zeitgenossen alle jene Wunder öffentlich gewirkt hat. Nothwendigerweise mußten daher die Evangelisten vor ihren zahlreichen Lesern darauf gefaßt sein, daß dieselben die Ueberzeugung von der Thatsache verlangten, daß unter ihnen in nächster Nähe sich noch recht viele Menschen fänden, an deren krankem Körper die dort erzählten Wunder vorgefallen waren, und daß noch viele Tausende von Augenzeugen jener Thaten Jesu vorhanden wären. Die Evangelien reden in der That überall mit der zuversichtlichsten Ruhe hinsichtlich der Probehaltigkeit ihrer Behauptungen, dieser sich überall aufdrängenden Forderung der Leser gegenüber. Ja, sie und die Apostelgeschichte stehen sogar mitten in der Zeit, von welcher sie die tägliche Fortsetzung jener Wunder durch die Apostel behaupten. Die heiligen Schriftsteller verpflichten sich mithin ausdrücklich persönlich dazu, ihren damaligen Lesern gegenüber als die göttlich ausgerüsteten Gesandten des Sohnes Gottes die Wunder in seinem Namen überzeugend und öffentlich fortzusetzen, und verlangen daher nur auf Grund dieser in ihrer Person hervortretenden göttlichen Befähigung zum Wunderthun Glauben für ihre Schriften und Lehren.

Außerdem aber tritt diese Schwierigkeit schon früher auf als beim Schreiben der Evangelien, da ja das Christenthum selbst bereits allerorts in bedeutenden Gemeinden vorhanden war, ehe jene Schriften verfaßt wurden. Die Christen dieser in der Bibel selbst erwähnten Ge-

meinden gehören unmittelbar zu den Zeitgenossen Jesu, sie müssen die Zeit seiner Wunder miterlebt und vom Vorhandensein zahlreicher Augenzeugen dieser Wunder die unmittelbarste Ueberzeugung haben; denn ohne dieses wäre ihr mit so vielen Opfern verbundener Glaube an den Herrn ja eine reine Unmöglichkeit.

Wer will nun aber jemals es für möglich halten, daß es den Evangelisten habe gelingen können, im Volke von Jerusalem Tausenden von todesmuthigen Anhängern ihrer nur die schwierigsten Opfer fordernden Sache und Tausenden in ganz Judäa die Lüge einzureden, es habe vor wenigen Jahren ein Mann unter ihnen selbst gelebt, der vor Aller Augen eine so zahlreiche Reihe der auffallendsten Wunder ausgeführt habe? Wäre es wohl jemals möglich, daß man heute unter uns dem Volke von Köln oder von München mit einem solchen Erfolge einreden könnte, es habe dort vor wenigen Jahren ein Mann gelebt, der eine Reihe der größten Wunder öffentlich vor den Augen von Tausenden vollführt habe, so daß heute noch dort viele Menschen lebten, an deren eigenem Körper sich jene Wunder zugetragen hätten? Wie sollte dergleichen in einer Stadt von ähnlicher Bewohnerzahl, im damaligen Jerusalem, möglich gewesen sein?

Freilich scheint es, daß man sich hier für einen Augenblick auf den Umstand berufen könnte, daß ja lange nicht *alle* Bewohner von Jerusalem den Glauben an Jesum theilten, was doch bei der vorgeblichen Oeffentlichkeit jener Wunder zu erwarten stehen müßte. Allein wir haben uns dabei zu erinnern, daß es bei der Annahme des Christenthums sich keineswegs um bloße Anerkennung jener Wunder handelte. Da kamen ganz andere Dinge und Interessen in Frage, und mit der Anerkennung der Wunder war noch lange nicht überall die *Bekehrung* erzwungen. Widersetzte sich ja dort jene mächtige Partei mit allen Mitteln dem Christenthum, die, wenn dasselbe Anerkennung fand, den furchtbaren Vorwurf und das unauslöschliche Brandmal tragen mußte, den Messias *ermordet* und am menschgewordenen Sohne Gottes so grausenhaft gefrevelt zu haben. Dabei aber ist wohl zu bemerken, daß in der That die *Wunderfacta* auch von den Feinden und von dem ihnen anhangenden Theile des Judenvolkes keineswegs geläugnet wurden. Man hielt sich vielmehr auf dieser Seite, und noch lange hernach in der Synagoge, durchaus nur an der Erklärung, Christus müsse wohl die Wunder durch den *Teufel* gethan haben. So wurden also auch von den *Feinden* Jesu die Wunder als *Thatsachen* anerkannt,

während man sich auf raffinirte Weise vermittelst des jüdischen Aberglaubens gegen die Anerkennung der verhaßten Anforderungen Jesu Christi zu schützen wußte.

Wer aber immer in Jerusalem und Judäa rechtschaffenen Willens und klaren Urtheils war, wer der Gnade nicht, verblendet und verstockt in seinen Leidenschaften, oder versunken in Geistesträgheit und sittliche Lauheit, widerstrebte, der ließ sich von solchen Erklärungsgründen nicht abhalten, die allgemein anerkannten Facta auch als das anzuerkennen, was sie wirklich waren, als göttliche Aufforderungen zur Bekehrung und Erneuerung der Welt. Wo alsdann bei dieser Gesinnung nicht die Scheu vor den sich daran knüpfenden schweren Opfern das Hinderniß bildete, da trat die wirkliche Bekehrung ein, so daß die ersten Gemeinden bereits nach Tausenden zählten.

Mitten aus dem Kreise dieser für alle Zeiten leuchtenden Tugendhelden und Wahrheitsfreunde, die dort so zahlreich als Zeugen der Wunder im Ganzen alle jene Opfer des Martyrerlebens übernahmen, treten uns dann jene vier Berichterstatter mit ihrer Erzählung der Einzelnheiten entgegen, und finden in diesem Kreise für diese ihre Berichte jene fremdartige Verehrung, mit der die erste Christenheit die Evangelien in ihrem Gottesdienste las, in allen Gemeinden verbreitete und gegen die Zerstörung der Verfolger schützte. In dieser Art erscheinen daher unsere vier Evangelisten, abgesehen von dem Charakter ihrer göttlichen Inspiration, ganz natürlich als die Vertreter und anerkannten Wortführer jener Tausende von achtungswerthen Augenzeugen der Wundergeschichten. Wenn in irgend einer großen Stadt ein bedeutendes Ereigniß vorgefallen ist, welches die Stadtverwaltung in authentischem Berichte ihren Archiven für die ferne Zukunft anvertrauen will, und es beschließt diese Verwaltung bei dieser Gelegenheit, ein das Ereigniß erzählendes Tagesblatt als den besten Bericht der Bürgerschaft für diesen Zweck vorzuschlagen, so weiß die Zukunft, daß nun in diesem zu solcher Ehre ausgewählten Blatte nicht bloß jener Zeitungsschreiber Bericht erstattet, sondern daß vielmehr in demselben durch die genannten Umstände gleichsam ein eidliches Zeugniß aller Augenzeugen der gesammten Zeitgenossenschaft überliefert worden ist. Gerade so stellt sich der von den ersten Christengemeinden so entschieden anerkannte und so hochverehrte Bericht unserer Evangelien als ein mit Gut und Blut beschworenes Zeugniß aller Edelgesinnten aus den Zeitgenossen und Landsleuten Jesu und der Apostel dar.

Auch die Form unserer Evangelien legt jeder Verdächtigung unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg. Beachten wir nämlich wohl, daß die Evangelien sowohl die erhabenen Lehren des Christenthums, als auch das ganze wunderbare Charakterbild Christi uns in derjenigen Form vorführen, die für einen solchen Zweck unbedingt die meisten Schwierigkeiten bietet. Sie verfahren nämlich, wenn wir uns des Ausdruckes bedienen dürfen, ganz dramatisch, und durchaus nicht in bloßer Beschreibung oder Abhandlung. Christus wird überall nur redend und handelnd eingeführt; nirgendwo finden wir eine berechnete Beschreibung seines Verfahrens und seiner Motive, wie dieses der leichteste Weg gewesen wäre, dem Leser das gewünschte Bild nach den Absichten dessen vorzuführen, der nur aus eigener Dichtung solch' einen Charakter aufzustellen versucht hätte. Wie schwer wird es dagegen, die betreffende Person einzig und allein durch ihre eigenen Reden und Handlungen so, wie man ihr Bild hinzustellen wünscht, dem gebildeten und ungebildeten Leser mit unverkennbarer Bestimmtheit vorzuführen.

Die in diesem Umstande liegende Schwierigkeit erreicht aber ihren Höhepunkt dadurch, daß wir vier, in ihrer Ausführung wesentlich verschiedene, Entwürfe dieses einen nämlichen Bildes dicht neben einander stehen sehen und es zugestehen müssen, daß es dennoch jedem dieser Schriftsteller einzeln vollkommen gelungen ist, trotz der verschiedenartigen Mittel dasselbe Bild zu zeichnen. Wie sollten unter einer Nation, deren ganze Literatur von dramatischer Darstellung keine Spur zeigt, sich vier geringe ungelehrte Männer gleichzeitig finden, die zu einem derartigen Dichtungsversuche in so hohem Grade die Befähigung besessen hätten, daß alle kommenden Jahrhunderte die gelungene Ausführung so bewundern müßten, wie in der That Freunde und Feinde bei urtheilsfähiger und unbefangener Anschauung der Evangelien es anerkennen. Will man auch, was wir nicht zugeben, es für möglich halten, daß diese Männer auf natürliche Weise fähig sein konnten, die geläuterten Ansichten des Christenthums über Gott, Unsterblichkeit, Weltregierung, Tugend und Sünde, moralische und sociale Ordnung aus den kostbaren Keimen der alten Religion und Weisheit der Hebräer selbstständig zu entwickeln und hierin einen Plato und Seneca zu überragen, denen freilich die Vorläufer aus dem alten Testament fehlten, so bleibt immer diese dramatische Art ihrer Ausführung als Etwas stehen, was nur dem schlichten und fast unbeholfenen Berichte treuer Augenzeugen, und nie der Kunst damaliger hebräischer Dichter möglich war.

Und diese vier unbegreiflichen Genies, diese Erfinder des die ganze Weltgeschichte, die ganze Cultur der Menschheit für alle kommenden Jahrhunderte so gewaltig umgestaltenden Christenthums sollten dazu noch beim Bewußtsein ihrer die ganze Vergangenheit überragenden Weisheit, ihres so hoch über den Zeitgenossen stehenden Scharfblickes, ihres die ganze Zukunft so durchgreifend beherrschenden Einflusses, beim Bewußtsein ihrer merkwürdigen Gewandtheit in dieser so ungewöhnlichen Form der Darstellung, kurz, beim Bewußtsein ihrer ganzen persönlichen Bedeutsamkeit die unbegreifliche und unnütze Demuth gehabt haben, allen Glanz und alles Verdienst ihrer Erfindung einem Fremden zuzuschreiben? In dieser eigenthümlichen Demuth sollten sie alle Vier so übereingestimmt haben, daß sie sich selbst und die Genossen ihres Unternehmens nur als die unbedeutenden mit unverständigen Vorurtheilen und verächtlichen Schwachheiten behafteten Schüler und Diener des verstorbenen Jesus von Nazareth für alle Zukunft hingestellt hätten?

Das Alles sind offenbar unmögliche Dinge. Nur grundehrliche, vom innigsten Glauben durchdrungene Augenzeugen konnten in solcher Gestalt das Bild Jesu Christi und die Erzählung seiner Thaten mitten unter den zahlreichen Zeitgenossen derselben gleichsam mit eidlicher Treue in solcher Naturwahrheit niederschreiben. Wie einfach erklärt sich die ganze Erscheinung, wie vollkommen fallen alle jene Schwierigkeiten weg, wo der Glaube den wahren Zusammenhang festhält und in den Evangelisten jene fremdartige Weisheit auf göttliche Belehrung, jene fremdartige Demuth auf göttlichen Gnadeneinfluß, jene eigenthümliche Form der Darstellung nicht nur auf persönliche Anschauung, sondern auf Inspiration des heiligen Geistes begründet erkennt!

Ein Zweifel untergeordneter Art kann zur Verdächtigung der Glaubwürdigkeit unserer Evangelien aus dem Umstande genommen werden, daß sich in denselben gegenseitige Widersprüche vorfinden sollen. Indessen haben die gelehrten Gegner mit den wirklich vorfindlichen Aeußerungen der Evangelisten, die einander zu widersprechen scheinen, nichts für ihre Sache Brauchbares auszurichten vermocht. Der Eine oder Andere unter ihnen hat dieselben nur in der Weise brauchbarer zu machen gesucht, daß er sie in dem mühevollen und nur auf rein willkürlichen Annahmen beruhenden Versuch vermengte, allerlei Berechnungen herauszubringen, die wohl unsere Evangelien durch Aenderung älterer Urberichte oder eines aus dem andern entstanden sein könnten, Versuche, die überall auf ebenso willkürlichen, nur innere und nicht äußere

Gründe herbeidemonstrirenden Hypothesen beruhen, wie etwa die frühern philologischen Streitigkeiten, ob nicht die Werke Homers sich als ein Conglomerat aus Dichtungen verschiedener Verfasser durch das Herausfinden von angeblichen Flickversen nachweisen ließen. Die neuere Kritik hat ihr Verwerfungsurtheil vollständig genug über solche Versuche ausgesprochen, zumal nachdem die Gegner des Christenthums sich bei diesen Versuchen vielfach gegenseitig widerlegt haben.

In der That finden sich in den Evangelien mehrere Erzählungen, in welchen der Gegner Abweichungen hervorheben kann. Allein dieselben beziehen sich erstens nie auf ein eigentlich für die Geschichte Jesu wesentliches Ereigniß, sondern immer nur auf irgend einen für die erzählte Sache selbst unwesentlichen Umstand, und zweitens beruht an den meisten angezogenen Stellen die Annahme eines vorhandenen Widerspruchs in der That nur auf Irrthum, so daß gelehrte Bibelerklärer uns bei genauer Erforschung und Erklärung der Textconstruction oder bei richtiger Beachtung geschichtlicher, archäologischer und localer Notizen den ganzen Widerspruch auf's Vollständigste beseitigt zeigen. Als eines der bedeutendsten Beispiele angeblichen Widerspruchs führen wir die beiden Geschlechtsregister Jesu an, wie sie, abweichend von einander, bei Matthäus und bei Lucas vorliegen. Hier ist die Vereinigung dem gelehrten Erklärer möglich, und wo sich in frühern Erklärungsversuchen noch irgend ein Mangel an völlig überzeugender Nachweisung der Richtigkeit übrig gelassen findet, da ist es fortschreitenden Forschungen auf dem Gebiete der Sprache, der Geschichte, der Textkritik und der sonstigen Hülfsquellen immer gelungen, zu größerer Sicherheit der Vereinigung zu gelangen.

Uebrigens haben alle jene etwa noch übrig bleibenden Abweichungen, da sie nur unbedeutende Nebenumstände berühren, durchaus nicht die Kraft, die hier allein in Rede stehende natürliche Glaubwürdigkeit irgendwie in Zweifel zu ziehen. Nur jener Gläubige, der in einer Art von dogmatischer Uebertreibung jedes Wort der Schrift als ein unmittelbares Dictat des heiligen Geistes geltend machen wollte, würde dabei in Verlegenheit gerathen, nicht aber derjenige Beurtheiler, der das Zeugniß der Evangelisten nur um den wesentlichen Inhalt seiner speciellen Aussagen zu vernehmen hat. Wie es in jeder Gerichtsverhandlung vorkommt, daß auch die allerzuverlässigsten Zeugen trotz der vollkommensten Uebereinstimmung in der Hauptsache bei der Angabe von Nebenumständen von einander abweichen, ohne daß diese Wahrnehmung an ihnen je einen Zweifel an der Glaubwürdigkeit und Brauchbarkeit ihres Zeug-

nisses erregt, so begegnet uns dasselbe in den Evangelien. Der eine Evangelist erwähnt z. B. irgend einen Nebenumstand, irgend eine anwesende Nebenperson, irgend eine unterlaufende Aeußerung u. dgl., während der andere bei der Erzählung des nämlichen Vorfalles diese Nebendinge übergeht, oder umgekehrt genauer ausführt, oder drittens statt ihrer andere ebenfalls unwesentliche Nebendinge seiner Erzählung beifügt. Von solcher Art sind alle jene in Rede kommenden Widersprüche, deren Ausgleichung meistens ganz einfach auf der Hand liegt, während sie trotz ihrer Unwichtigkeit dennoch in einzelnen Fällen, der Gegner wegen, für den Bibelerklärer bedeutende Arbeit veranlassen.

Wenn man die Sache vorurtheilsfrei ansieht, so können alle diese Dinge nicht nur nicht die Glaubwürdigkeit unserer Evangelisten in Frage stellen, sondern umgekehrt bilden sie für deren Zuverlässigkeit ein schlagendes Zeugniß, wie bei ähnlichen Erscheinungen in Gerichtsverhandlungen. Man sieht nämlich aus diesen Abweichungen, neben der Treue in der Hauptsache, den Beweis der gegenseitigen Unabhängigkeit des Berichtes. Ja, man sieht diese Unabhängigkeit gerade hieraus um so mehr, da es aus dem Texte der Evangelien auf den ersten Blick klar wird, daß die später schreibenden Evangelisten die vorliegenden Schriften ihrer Vorgänger gekannt und mit einer nur von der vollsten Aufrichtigkeit herkommenden Ungenirtheit für die Ausdrucksweise ihres eigenen Textes benützt haben. Bei betrügerischer Abfassung dieser Urkunden würde man offenbar beide erwähnten Eigenthümlichkeiten klüglich vermieden haben, indem man weder durch auffallende Uebereinstimmung in der Ausdrucksweise den Verdacht einer Absprache, noch durch die erwähnten Abweichungen den Verdacht der Unzuverlässigkeit möglich gemacht haben würde.

Mit vollkommenem Rechte nannten wir daher die auf solche Abweichungen hindeutende Verdächtigung des Gegners einen Einspruch von untergeordnetem Werthe. Nur im Allgemeinen so hingeworfen, scheint er einige Brauchbarkeit zu haben; allein dieser Schein schwindet schon, sobald der Gegner nur im Einzelnen jene vorfindlichen Abweichungen aus der Bibel aufzuführen veranlaßt wird, und verliert sich vollständig, wenn man die betreffenden Erklärungen gelehrter Bibelcommentare für's Einzelne nachschlägt.

Renan hat, deutschen Kritikern folgend, auf den Unterschied viel Gewicht gelegt, der zwischen der Darstellung des Evangelisten Johannes und den Aufzeichnungen der drei frühern Evangelien hervortritt.

Er behauptet, der Jesus, welcher gesprochen habe, wie die drei ersten Evangelien ihn sprechen lassen, könne unmöglich so gesprochen haben, wie Johannes ihn reden lasse. Bei Letzterm trete eine tiefgehende Metaphysik in den Reden Jesu hervor, welche nicht passe zur Redeweise jenes Rabbi aus Galiläa, der in den drei ersten Evangelien rede. Apologetische Zwecke leuchteten bei Johannes durch und nicht die einfache Absicht des Referates. — Wir bemerken hierzu, daß sich diese Kritik nicht auf das Zeugniß über Thatsachen bezieht, sondern nur über das Referat der Reden Jesu. In der Erzählung der Thatsachen ist Uebereinstimmung. Die erwähnte Verschiedenheit in der Auswahl der Reden Jesu und in der Sprache einzelner Reflexionen des Johannes selbst erklärt sich durch den Umstand, daß Johannes für andere Zwecke und für andere Leser schreibt. Johannes, der erst spät nach den drei ersten Evangelisten sein Buch verfaßte, schrieb nur für wirkliche und vollständig unterrichtete Christen, die den Hergang des Lebens Jesu nicht erst aus seinem Buche zuerst kennen lernen sollten. Er spricht daher die theologische Geheimsprache eingeweihter Christen, zumal da, wo er an die von der disciplina arcani berührten Lehrpunkte, namentlich an die Lehren von der Trinität und der Eucharistie rührt, und es absichtlich verhütet, daß Uneingeweihte seine Worte verstehen. Er arbeitet ferner auf Abwehr von Irrlehren im Innern der Christenheit selbst hin, während die drei frühern Evangelien zunächst darauf ausgehen, Neubekehrten möglichst einfach Kunde von Jesus zu geben.

Nun erübrigt uns noch ein letztes Unbehagen, was dem Zweifler nachzugehen pflegt. Es ist dieses die Bemerkung: Wie kommt es aber, daß über die wunderbaren Thaten Jesu keine Zeugnisse von andern als von christlichen Schriftstellern jener Zeit sich vorfinden? Müßte nicht eine so auffallende Thätigkeit, wie sie uns von Jesus erzählt wird, auch den heidnischen Schriftstellern in so hohem Grade aufgefallen sein, daß wir mit Recht auch bei ihnen irgend welche Berichte darüber zu erwarten hätten? Wir antworten: An und für sich wäre solch' ein Schweigen der heidnischen Schriftsteller kein Verwerfungsgrund, da es ein bloßes argumentum a silentio abgeben könnte. Allein dieses Schweigen wird sich auch bei genauerer Betrachtung sehr begreiflich finden.

Nur wenn es erwiesen wäre, daß die dem Christenthum ferne stehenden Schriftsteller der ersten Zeit durchaus nicht hätten unterlassen können, über Jesus ausdrücklich zu berichten, nur dann hätte dieser

Umstand einigen Werth. Ein Gegner unseres Glaubens, der nun einmal in der Ansicht völlig befangen ist, daß die Wunder Jesu etwas rein Unmögliches wären, kann sich hartnäckig hinter der Behauptung verschanzen, jene Schriftsteller hätten jedenfalls von der Sache Notiz nehmen müssen, eine Behauptung, die er aber immerhin nie beweisen kann. Sieht man indessen den Sachverhalt ohne ein solches Vorurtheil gegen die Möglichkeit der Wunder und gegen das Christenthum überhaupt an, so erscheint jenes Schweigen der profanen Schriftsteller sehr erklärlich, soweit es überhaupt Thatsache ist. Denn in der Wirklichkeit haben auch profane Schriftsteller in ihrer Art das Leben und Wirken Jesu berührt. Wir erinnern hier an Flavius Josephus, an Suetonius und an Tacitus, wo sich solche Andeutungen finden, die wir unten näher ansehen wollen. Wir fragen aber zuerst: Sind denn in unsern Resten des griechischen und römischen Alterthums wirklich Schriftsteller vorhanden, bei welchen sich dergleichen nothwendig erwarten ließe?

Die Angelegenheiten des geringfügigen Judenvolkes und ganz besonders die von pharisäischem Unsinn damals so entstellten und fast lächerlich gemachten jüdischen Religionsangelegenheiten waren den stolzen Griechen und Römern etwas durchaus Verächtliches. Das entlegene Judäa hatte kein Interesse für jene nur mit dem politischen Ruhme und Kampfe Roms, oder mit griechischer Philosophie sich beschäftigenden stolzen Geister, die uns als römische Schriftsteller aus damaliger Zeit bekannt sind, und unter denen außerdem nur gar wenige irgend einen entfernten Anlaß gehabt hätten, diese Angelegenheiten zu berühren. Dazu war man damals unter den Heiden überall geneigt, entweder mit spottendem Unglauben auf jede Wundererzählung herabzusehen und sie mit dem verächtlichen Gesammtnamen „morgenländischer Aberglaube" abzuweisen"; oder man verband damit dunkle und unheimliche Vorstellungen von möglicher Zauberei böser Geister, ähnlich wie schon die jüdische Priesterschaft und ihr das Christenthum verfolgender Anhang die nicht abzuläugnenden Wunder Jesu und der Apostel als Teufelswerk erklärten. Diejenigen aber unter den denkenden Heiden und Juden, welche von dieser Ansicht eine Ausnahme machten, und die nähere Erforschung des Gerüchtes von den Wundern Jesu sich zur Aufgabe stellten, sie sind eben Christen geworden, wenn sie dafür die moralische Kraft und Opferwilligkeit mitbrachten. So finden wir denn in der That Gelehrte damaliger Zeit, frühere Juden und Heiden, nicht mehr unter den jüdischen und heidnischen, sondern eben unter den christlichen Schrift-

stellern. Justinus, Athenagoras, Clemens Romanus u. s. w. erscheinen unter den Zeitgenossen der Apostel als solche Schriftsteller, ja der Apostel Paulus selbst muß als ein schlagendes Beispiel eines solchen, dem Christenthum früher fremd und sogar feindlich gegenüberstehenden, Gelehrten gelten.

Uebrigens ist der einzige Schriftsteller, der unter den nichtchristlichen Autoren jener Zeit wirklichen Anlaß haben konnte, von Jesus zu reden, Flavius Josephus; und gerade dieser hat uns in der That jene berühmte, oft angefochtene, aber bei gründlicher Kritik unvertilgbare Stelle über Christus hinterlassen, worin sogar ganz entschieden nicht nur dessen Wunder, sondern selbst seine Auferstehung als Thatsache angegeben sind. Im achtzehnten Buche seiner „jüdischen Alterthümer", im dritten Kapitel, stehen diese merkwürdigen Worte: „Um diese Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn es übrigens gebührlich ist, ihn einen Mann (Menschen) zu nennen; denn er war der Vollbringer wunderbarer Werke und der Lehrer solcher Menschen, welche mit Freuden die Wahrheit aufnehmen, und viele Juden, aber auch Viele aus dem Heidenthum zog er an sich. Dieser war der Christus, und obwohl Pilatus ihn auf die Anzeige der vornehmsten Männer unter uns zum Kreuze verurtheilt hatte, hörten doch diejenigen nicht auf (ihn zu lieben), welche ihn früher geliebt hatten; denn er erschien ihnen am dritten Tag wieder lebendig, wie die göttlichen Propheten dieses und noch tausend andere wunderbare Dinge von ihm vorhergesagt haben. Noch bis auf heute hat die nach ihm benannte Partei der Christen nicht abgelassen."

Dieß sind die Worte des Flavius Josephus, welche allerdings in neuerer Zeit hier und da Gegner gefunden haben, welche deren Aechtheit in Zweifel ziehen, während andere Gelehrte sie siegreich vertheidigt haben. Alle Verdächtigung ihrer Aechtheit beruht nämlich durchaus nicht auf äußern Gründen; nur aus innern Gründen haben die betreffenden Gegner geglaubt, Flavius Josephus hätte nun einmal so nicht von Christus reden können, ohne selbst Christ zu werden. Allein das Ganze entspricht durchaus dem völlig bekannten Charakter dieses Schriftstellers. Er war nämlich ein Mann von tüchtigen Kenntnissen, freisinnig und mit einem gewissen Grade von Wahrheitsliebe prahlend, aber ehrgeizig und selbstsüchtig, und in Folge dessen, obwohl er ursprünglich jüdischer Priester war, zu den Feinden seiner Nation übergegangen. In religiöser Beziehung ist er von da ab kein gläubiger Jude mehr, sondern Eklektiker, und die messianischen Weissagungen seines Volkes wagt er sogar in

niedriger Schmeichelei auf den Kaiser Vespasian zu deuten. Seine Ansichten über das ihm nicht ganz oberflächlich bekannte Christenthum scheinen im Schwanken geblieben zu sein, und an der Bekehrung zu dieser Lehre hinderte schon die Scheu vor den am Hofe zu Rom, zumal unter dem christenfeindlichen Domitian, für diesen Fall unvermeidlichen Opfern. Wir haben also hier einen Charakter vor uns, der bei voller Anerkennung der Wunder und der Auferstehung Jesu unbekehrt, unter einer Art von fruchtlosen Gewissensbissen wohl in einem glücklichen Augenblicke Jesus mit solch' einem Zeugnisse die Ehre geben konnte. Allein die tiefere Untersuchung der an dieses Bekenntniß sich knüpfenden Pflicht wurde von den Neigungen des Herzens zurückgedrängt und verschoben, da sich immerhin Gründe für solch' eine Selbstverblendung, weil sie nun einmal gewünscht wurden, herbeischaffen ließen; eine Erscheinung, die auch zu unserer Zeit bei einzelnen halbrationalistischen Juden selbst unter viel weniger schwierigen Verhältnissen nicht selten ist. Uebrigens trägt trotz seines Abfalles vom pharisäischen Judenthum und trotz seines halben Rationalismus Josephus hinreichende Spuren von Aberglauben an sich, um auch bei ihm die Annahme gelten zu lassen, daß er den Zweifel der Pharisäer, ob denn nicht die Wunder Jesu von andern höhern Mächten, als von Gott herrühren könnten, unklar festgehalten haben mag. Außer den genannten Worten erwähnt Josephus Jesum noch einmal kurz, wo er die barbarische Ermordung des Apostels Jacobus bespricht. Hier sehen wir also das verlangte Zeugniß des einzigen bei diesem Punkte entschieden in Frage kommenden Profanschriftstellers.

Außer Flavius Josephus erwähnt, wie bemerkt, Suetonius (in Claudio cap. 25.) Christum kurz bei der Erzählung der Judenverfolgung in Rom unter Claudius. Die dritte hier anzuführende Stelle gehört dem Tacitus an (annal. lib. 15, cap. 44.). Er erwähnt zufällig aus Anlaß der Grausamkeiten Nero's gegen die Christen, daß Christus der Urheber dieser Secte sei, der unter Tiberius vom Landpfleger Pontius Pilatus hingerichtet worden sei. Bei dieser Stelle zeigt sich so recht, wie wenig ein stolzer Römer in seiner Gesinnung dazu aufgelegt war, sich irgendwie um die Geschichte Jesu näher zu bekümmern, wenn selbst der ernste Tacitus die in seiner Nähe so zahlreich lebenden und so heldenmüthig duldenden Christen so wenig näher anzusehen die Gelegenheit genommen hatte, daß er, vom krassesten Vorurtheile verblendet, diese edeln Tugendhelden, nur dem Urtheile des römischen Pöbels folgend, als den Auswurf des menschlichen Geschlechtes

erklärt. Wie wäre bei solch' einer Verblendung daran zu denken, daß heidnische Schriftsteller den Ursprung des Christenthums einer nähern Beachtung werth gehalten hätten? Und hiermit verfliegt alle Kraft aus jenem argumentum ex silentio.

Die bisherige Besprechung der Glaubwürdigkeit der Evangelien war, wie wir im Eingange derselben sagten, nur auf den unbefangenen Zweifler berechnet. Das ernste Beherzigen der hier berührten Punkte wird ihm sicherlich genügen, daß er aus logischen Gründen dem Verdachte entsagt, der sich in ihm gegen die natürliche Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte über das Leben und die Thaten Jesu und die damit in Verbindung stehenden übernatürlichen Ereignisse gebildet haben mag. Die Stellung des Gläubigen aber bedurfte einer so in's Einzelne gehenden Erörterung nicht. Steht er ja durch die Gnade Gottes und durch die persönliche Erfahrung vom göttlichen Werthe des ganzen Christenthums, sowie durch den ungestörten Einblick in den richtigen Zusammenhang jener Ereignisse, in welchen Gott sich erbarmend und rettend dem gefallenen Menschengeschlechte näherte, zugleich in der ruhigen Ueberzeugung feststehend, daß die Schriften des N. T. nicht nur als natürlich wahr und glaubwürdig, sondern als vom Einflusse des heiligen Geistes herkommend zu verehren sind. Diese Schriften alle erscheinen ihm nur als ein wesentlicher Theil der vor achtzehnhundert Jahren der gefallenen Menschheit geschenkten Gnadengaben ihres Gottes. Alle jene störenden und mitunter eigenthümlich ängstigenden Zweifel, ob in diesen Schriften nicht selbstsüchtiger oder wenigstens frommer Betrug verborgen liege, bleiben dem Gemüthe desjenigen fern, der durch Gottes Gnade und durch entschlossenen Willen das Glück festhielt, unverwandt beim alten Glauben seiner Väter im Denken und Leben zu verbleiben.

---

## Beschluß.

Nun sind wir am Ziele unserer Erörterungen angekommen. Vom tiefsten Stande des Unglaubens ausgehend, haben wir den auch dort noch vorfindlichen letzten Rest unserer eigenen Glaubensüberzeugung als gemeinschaftlichen, festen Standpunkt für die Verständigung mit dem Gegner eingenommen, um von dort aus ihm allmählich alle jene Irrgänge zu verschließen, in welche das vom Glaubenslichte abgewandte

natürliche Denken den Menschengeist hineinverlocken kann. Uns leitete dabei nicht das Vertrauen auf eigene Einsicht und natürliche Beweisführung, sondern einzig das Licht des Glaubens, dessen Besitz wir nicht unsern Forschungen, sondern der Gnade Gottes verdanken. Aber als Mittel auf diesem Wege wandten wir, ebenso dankbar gegen Gottes natürliches Licht, das mit den Gegnern gemeinschaftliche logische Denken an, indem wir durch dasselbe alle unserm Glauben entgegengesetzten Behauptungen und Zweifel der verschiedenartigen gegnerischen Philosophie prüften und ihre Unhaltbarkeit aufzudecken suchten. Zugleich war es uns möglich, während dieser Untersuchungen die großen Grundzüge in der Architektur des durch Gott in der Welt aufgebauten Christenthums in ihrer Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Festigkeit und Schönheit beleuchtend zu erklären, so weit wir mit dem Leser unsern Rundgang gleichsam um und durch die große Vorhalle dieses geistigen Tempels genommen haben. Hier suchten wir die Harmonie der ganzen Construction und ihrer Einzelnheiten dem Freunde und dem Zweifler zu klarer Anschauung zu bringen. — Aber nur diese Vorhalle, schon so reich an tiefsinnigen Wundern des göttlichen Baumeisters, bildete den Schauplatz unserer einstweiligen Betrachtungen. Möchte es uns durch Gottes Erleuchtung und Gnade gelungen sein, den einen oder andern Gegner oder Zweifler dahin zu bringen, daß er weiterhin den Muth habe, Alles bei Seite zu setzen, was ihn außer der wissenschaftlichen Verirrung behindern mag, nun auch vertrauensvoll an der noch verschlossenen Thüre des innern Sanctuariums anzuklopfen, wo er seinen Erlöser finden wird und bei ihm alle Schätze der Wahrheit, der Gnade und der Liebesfülle, wie der Herr sie dort seiner Kirche zu Theil werden läßt.

# Anhang.

## Die biblische Schöpfungsgeschichte gegenüber den Ergebnissen der Naturforschung.

Nachdem wir die Lehren des Christenthums der Ordnung nach auf all' jenen Punkten vertheidigt haben, wo philosophischer Einspruch uns entgegentrat, wird es vielen Lesern erwünscht sein, eine Vertheidigung der biblischen Schöpfungsgeschichte hinzugefügt zu sehen. Dieselbe steht hier außer der Reihe, weil sie nicht philosophische Gegner berücksichtigt, sondern einzeln stehende Angriffe gegen positive Bibelmittheilungen im Namen der Naturgeschichte zur Veranlassung hat, und daher auch nicht alle Leser gleichmäßig interessirt. Bekanntlich gibt es mehrere Arten, wie gläubige Gelehrte die Vereinbarung zwischen Bibel und Naturwissenschaft versucht haben. Ohne hier auf eine Kritik anderer Erklärungsweisen der biblischen Schöpfungsgeschichte einzugehen, führe ich hier nur die eine einzige Erklärung aus, die ich allen andern vorziehen zu müssen glaube.

Die Geschichte der Schöpfung, wie sie uns in der Bibel gegeben ist, wird bekanntlich mit der Behauptung angegriffen, daß sie durch Ergebnisse der fortgeschrittenen Naturforschung als unhaltbar dargethan werde. Die Gegner des Glaubens haben diese Behauptung weit über den Kreis der Fachgelehren hinaus in populären Schriften verbreitet und einen bedeutenden Triumph ihrer Angriffe darin verkündigt, daß gerade die zuverlässigste aller Wissenschaften, die auf zwingende Sinneswahrnehmung gegründete Naturwissenschaft, mit unbestreitbar vorliegenden Thatsachen die Bibel Lügen strafe. Nicht nur Moses verliere dadurch sein Ansehen, sondern auch Christus, der ja ganz entschieden den nun so unzuverlässig dastehenden Moses als gotterleuch-

teten Verkünder höherer Offenbarungen anerkenne. Es ist daher sehr begreiflich, daß diese kühne Benutzung der Naturwissenschaften zu Angriffen auf den Glauben bereits eine umfangreiche Literatur von Vertheidigungsversuchen hervorgerufen hat.

Erinnern wir uns zuerst daran, worin denn die Vertheidigung des Glaubens gegenüber den versuchten Einsprüchen ungläubiger Gelehrten im Allgemeinen besteht. Die wirklichen Aussprüche der Offenbarung können nie in wirklichem Widerspruche stehen mit den richtig erkannten Thatsachen der Natur, der Geschichte und des logischen Denkens. Wer daher Glaubensüberzeugung in sich trägt, der wird von vornherein die Zuversicht mitbringen, daß in jedem Angriffe auf irgend eine Lehre der Offenbarung entweder Mißverstehen dessen, was der Glaube wirklich behauptet, oder Fehler bei den Untersuchungen der Wissenschaft auf ihrem eigenen Boden zu Grunde liegen und daß sich oft genug beide Mängel vereinigen.

In der vorliegenden Streitfrage muß daher der Vertheidiger bei jeder Einzelnheit die Wahl zwischen den beiden erwähnten Wegen richtig treffen, d. h. er muß entweder den Nachweis unternehmen, daß die Gegner die Aussagen der Offenbarung mißverstanden und ihre Kritik nur gegen Behauptungen gerichtet haben, die sich in der That nicht in der Bibel vorfinden, oder er hat auf dem Felde der Naturwissenschaft verborgene Fehler in den wissenschaftlichen Behauptungen des Gegners an's Licht zu ziehen. Mitunter wird Beides zu vereinigen sein.

Offenbar wird die theologische Vertheidigung im Vortheile sein, wenn sie sich in der That in der Lage befindet, sich auf den erstern Weg beschränken zu können. Denn auch bei den umfassendsten Sachkenntnissen würde der Theologe nie der Bemerkung entgehen, daß er das Gebiet der Naturwissenschaften ja nur mit Dilettantenbildung betreten könne, während er beim Innehalten des ersten Vertheidigungsweges nur auf seinem eigenen Gebiete der exegetischen Thätigkeit erscheint. Allein vor Allem gewährt dieser Weg ihm den Vortheil, daß er sich nicht um den Wechsel der Theorien in der naturwissenschaftlichen Erklärung der Erdbildung zu kümmern braucht, und es bleibt ihm dabei fast ganz gleichgültig, ob der Gegner die neptunische, die plutonische oder die neuere chemisch-mechanische Theorie oder noch jede beliebige Hypothese der Zukunft als seine Ansicht vertreten will. Der Vertheidiger der Bibel kann den Kampf jener Theorien, der wohl nie enden wird, ganz ruhig den Fachgelehrten überlassen, und bei seiner Vertheidigung ganz neut-

ral nur die Grenzen des eigenen Gebietes gegen alle Uebergriffe schützen.

Obwohl wir daher für unsern Hauptzweck nicht genöthigt sind, auf eine Polemik gegen die eine oder die andere Theorie der Erdbildung einzugehen, so wäre es dennoch nicht überflüssig, nebenher das bestehende Vorurtheil zu erschüttern, als ob die seit längerer Zeit fast ausschließlich herrschende plutonische Theorie an sich, d. h. abgesehen von Beachtung der Bibel auf so unumstößlichen Grundlagen ruhe, wie man dieses besonders in populären Schriften als unzweifelhaft angibt. Durch die Erschütterung dieses Vorurtheils verliert nämlich der ganze Kampf gegen die Bibel jenen Anschein, als ob überhaupt die Fortschritte der Naturwissenschaften an sich gefahrdrohend für den Glauben wären, wie man dieses ängstlichen sowohl als frivolen Gemüthern eingeredet hat.

Nach diesen Andeutungen über den Standpunkt der Vertheidigung gehen wir nun zur Sache selbst über.

Worin bestehen nun die Angriffe, welche man im Namen der Naturwissenschaft auf die biblische Schöpfungsgeschichte gerichtet hat? Mag der Gegner die neptunische oder die plutonische oder die neuere chemische Theorie zu Grunde legen, immer bleiben die möglichen Angriffe dieselben, die wir in folgenden Sätzen kurz zusammenstellen können.

Man sagt:

1. Die Bibel gibt dem ganzen Universum nur ein Alter von beiläufig sechstausend Jahren, da doch die Geologie unumstößlich nachweist, daß schon das Alter des Erdballes auf viele Millionen Jahre anzusetzen ist, während sein Stoff und das ganze Weltall noch viel älter sein muß.

2. Die Bibel lehrt, daß die Bildung der Erdoberfläche zu ihrer heutigen Gestalt mit allem organischen Leben im Zeitraum einer einzigen Woche vollendet worden sei, während die Geologie uns unläugbare Documente vorzeigt, die es beweisen, daß schon die bloße Gestaltung der verschiedenen Gebirgsformationen nur langsam und in nacheinander folgenden Zeitabschnitten von vielen Jahrtausenden vollendet werden konnte.

3. Außerdem wird die längere Entwickelung der Erde schlagend durch den Umstand bewiesen, daß tief im Innern der Gebirge die Reste vieler nacheinander zerstörten Schöpfungen von organischen Wesen sich eingeschlossen vorfinden, deren Entwicklung und Untergang nur in

ganz großen Zeiträumen aufeinander gefolgt sein kann, aber nothwendig der Bildung des die Reste einschließenden Gesteins lange vorhergegangen sein muß. Nicht der Felsenbau des Erdballes allein, sondern auch das organische Leben bestand also unläugbar viel länger als sechstausend Jahre auf Erden.

4. Die Bibel lehrt uns eine unrichtige Nacheinanderfolge der Einzelnschöpfungen, da nach ihr am dritten Tage die gesammte Pflanzenwelt, dann erst am fünften Tage die Thiere des Wassers und der Luft, am sechsten Tage die Landthiere und der Mensch erschaffen wurde. Die Geologie dagegen lehrt uns, das in den verschiedenen untergegangenen Schöpfungen, deren Reste sich im Innern der Gesteine vorfinden, jedes Mal Pflanzen und Thiere zusammen vorhanden waren, und daß eine Nacheinanderfolge nur in ganz anderer Art stattgefunden habe, indem nämlich jede jüngere Schöpfungsperiode einen weiteren Fortschritt zur Annäherung an den jetzigen vollkommenern Zustand der Pflanzen- und Thierwelt zeige.

5. Die Bibel lehrt, daß Tod und Krankheiten erst als strafende Folge der Sünde eingetreten seien, während die Geologie in ihrer Kunde von den Petrefacten es uns durch schlagende Thatsachen beweist, daß schon lange vor dem Dasein des Menschengeschlechtes der Tod in der damals bestehenden Thierwelt waltete. Sie beweist uns nämlich das damalige Dasein fleischfressender Thiere aus deren Knochenbau und aus der Gestalt ihrer Zähne. Diese Thiere waren also von Anfang an dazu eingerichtet, andern Thieren den Tod zu bringen, der auch außerdem allen Thieren beschieden war. Ebenfalls zeigen die fossilen Knochen deutliche Spuren von durchgemachten Krankheiten.

6. Nicht nur die Geologie widerspricht der Bibel, auch die Astronomie muß ihre Angaben verwerfen. Die Bibel setzt die Schöpfung von Sonne, Mond und Sternen nur wenige Tage vor das Erscheinen des Menschengeschlechtes, während sie für das Dasein des Menschen nur beiläufig sechstausend Jahre annimmt und also auch die Himmelslichter nicht für älter ansehen will. Nun aber lehrt uns die Astronomie, daß das Licht einzelner Fixsterne, die man schon seit dem grauesten Alterthum auf Erden sieht, nothwendig viele Tausend Jahre gebraucht haben müsse, um aus den fernsten Welträumen bis zu unserer Erde zu gelangen. Selbst die nächsten Entfernungen von Fixsternen, deren man einige wenige mit Sicherheit gemessen hat, setzen mehrere Jahre Zeit für das Herüberkommen des Lichtes von dort zu uns voraus.

7. Die weitern Nebenbemerkungen, daß Moses unbegreiflicher Weise die Schöpfung des Lichtes von der Schöpfung der Sonne trennt und drei Tage vorausgehen läßt, und daß er ferner der alten Ansicht anhange, als ob die Erde der Mittelpunkt und die Hauptsache im Universum sei, bedarf nur einer untergeordneten Besprechung. Ebenso ist nur nebenbei auf die Behauptung zu antworten, daß Moses, im Irrthume der Alten befangen, sich ein ehernes Himmelsgewölbe gedacht habe.

8. Als letzte Klage heißt es noch: die Bibel begünstigt die neptunische Ansicht von der Erdbildung, während die Wissenschaft lange die Unhaltbarkeit des Neptunismus nachgewiesen hat und den Plutonismus über allen Zweifel erhebt.

Hiermit haben wir die ganze Uebersicht der Angriffe vor uns und müssen nun weiter die Wege der Vertheidigung genauer besprechen.

Offenbar liegt die Hauptschwierigkeit für die Verständigung der Naturwissenschaft mit der Bibel in der Behauptung der erstern, daß nicht nur das Dasein der Erde selbst, sondern auch das Dasein des organischen Lebens auf ihr über das Alter von sechstausend Jahren hinausreichen müsse. Wir können diese Behauptung als feststehend hinnehmen, wenn sie auch vielleicht nicht unbestreitbar ist, denn einen etwaigen Angriff auf sie können wir nur der Naturforschung der Zukunft überlassen. Hier müssen wir gleich die Thatsache hervorheben, daß die Bibel, genau gesehen, nur ein ungefähres Alter für das Menschengeschlecht, keineswegs aber ein Alter für den Erdball angibt. Dieses läßt sich, wie wir unten sehen werden, ganz entschieden geltend machen.

Statt einer Beleuchtung der verschiedenen Auslegungsversuche, die wir für unanwendbar erklären zu müssen glauben, wenden wir uns einfach zu demjenigen Wege, der bei strengster Uebereinstimmung mit dem Wortlaute des heiligen Textes allen Einsprüchen der Naturforscher jede Störung des Glaubens verhindert. Man pflegt gewöhnlich die Vereinbarung der Bibel mit der Naturwissenschaft dadurch zu versuchen, daß man die „Tage" der Schöpfungsgeschichte als Weltperioden auslegt und die theologische Berechtigung zu diesem Verlassen des Wortlautes der hl. Schrift nachzuweisen sucht. Wir haben bei der von uns gewählten Auslegung dieses freie Abweichen vom Wortlaute nicht nothwendig und können dabei die „sechs Tage" als wirkliche, streng aufeinanderfolgende Tage der vierundzwanzigstündigen Erdumdrehung festhalten. Dieser Vorzug des strengern Anschlusses an die Worte des hl. Textes ist offenbar von großer Bedeutung.

Die vier ersten Einwendungen, die wir in der obigen Reihe aufführten, werden in unserer Widerlegung am besten miteinander verbunden besprochen, weil sie alle zugleich richtiges Licht gewinnen, sobald wir unsern Erklärungsgrund in der Hauptsache erläutert haben.

Zuerst müssen wir darauf hinweisen, daß die hl. Schrift durchaus nicht die Aufgabe übernimmt, uns naturgeschichtliche Belehrungen beizubringen. Ihr Zweck ist einzig die Beleuchtung der Heilsordnung. Daher hat auch die mosaische Schöpfungsgeschichte durchaus nur theologische und nicht naturwissenschaftliche Belehrung zu ihrem einzigen Zwecke. — Der erste Satz, den die hl. Schrift ausspricht, ist daher gleich die Offenbarung einer großen, ja der allerwichtigsten theologischen Wahrheit, die dem ganzen Heidenthume fehlte. „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde", heißt es dort. Also die Welt ist nicht ewig, nicht göttlicher Natur, selbst ihr Stoff ist nicht ewig, sondern das ganze All ist geworden, ist nicht nothwendig, sondern zufällig, ist von Gott und seiner Natur durchaus verschieden und nur durch die Schöpfermacht des allmächtigen Willens, der persönlichen, unendlichen und von dem Weltall völlig verschiedenen Gottheit im Anfange der Zeit geworden. So lange die Menschheit unrichtige Begriffe über das Verhältniß der Welt zur Gottheit festhielt, war die Gründung der wahren Religion, d. h. des richtigen Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott völlig unmöglich. Die Offenbarung tritt daher gleich mit ihrem ersten Satze dem Grundirrthume alles Heidenthums scharf und klar entgegen, da überall unter den Heiden entweder Ewigkeit des Weltstoffes, oder pantheistische Vergötterung der Natur, oder Emanationslehre die Erkenntniß der großen Wahrheit verdarb, daß die Welt nur eine freiwillige Schöpfung der unendlichen, persönlichen, von der Welt durchaus verschiedenen Gottheit sei.

Dieser erste Satz der hl. Schrift ist allerdings der Ausspruch einer historischen Wahrheit, aber er ist nur ausgesprochen für einen rein theologischen, nicht für einen historischen und naturhistorischen Zweck. Hier steht er da als ein in sich vollkommen abgeschlossenes Ganzes, als eine volle Offenbarung für sich allein.

Es ist nicht im Texte begründet, und weder durch die Ausdrücke noch durch den Zusammenhang angedeutet, daß das Folgende nur weitere Ausführung dieses ersten Satzes sei. Dieser erste Satz schließt sich vielmehr nach allen Seiten hin als eine vollständige Offenbarung ab und bedarf für sich keiner weitern Ausführung. Es sind daher die

folgenden Offenbarungen durchaus getrennt von diesem ersten Satze zu betrachten, und es ist für das richtige Verständniß eine Störung, wenn man uns zwingen will, den weiter erzählten Verlauf des Sechstagewerkes als bloße Ausführung dessen anzusehen, was der erste Vers nur summarisch angegeben habe, als ob zwischen dem ersten und zweiten Verse die Bemerkung stände: „Dieses ist aber nun in folgender Weise hergegangen.“ Eine solche Bemerkung steht nicht nur nicht da, sondern sie darf auch nicht zwischen die Zeilen gebracht werden, weil sie die Wichtigkeit und Größe jener ersten, gegen das ganze Heidenthum gerichteten Gottesoffenbarung vom Geschaffensein des ganzen Weltalls förmlich abschwächen und verdunkeln würde.

Nicht um uns den nähern Hergang des Gesammtactes der Schöpfung alles Endlichen zu erzählen, sondern um weitere wichtige philosophische Fragen durch Offenbarung zu beantworten, schreibt die Genesis nun jene Einzelnheiten, die das Sechstagewerk bilden. Auch hier ist also rein theologischer Zweck der Grund der Offenbarung, nämlich die Beantwortung der beiden großen Fragen nach der ursprünglichen Bestimmung des Menschen und nach dem Ursprunge des Uebels auf Erden. Es erzählt uns Moses die Einrichtung der Erde für die Aufnahme der paradiesischen Pflanzen- und Thierwelt so wie die Schöpfung dieses gesammten organischen Lebens auf Erden nur zu dem Zwecke, um uns die Stellung und Bestimmung klar zu machen, für die der Mensch mit seinem an einen organischen Körper gebundenen Geiste in diesen Theil der großen Gottesschöpfung hineingesetzt war, indem derselbe gleichsam als Priester und König die von Gott beabsichtigte Spitze der irdischen Schöpfung bildete. Er sollte herrschen über die Vögel des Himmels, über die Fische des Meeres, über alle Thiere und über die ganze Erde, und so als das einzige Ebenbild Gottes auf Erden gleichsam die Seele der großen willenlosen Natur bilden, um dieses sein Reich in den Kreis der Verherrlichung Gottes durch sein priesterliches Wirken hineinzuziehen. Zugleich gibt Moses dem Menschen über seine eigene doppelte Natur, wie sie sich in der Vereinigung von Leib und Geist gestaltet, Aufschluß, und erklärt ihm hierdurch die Bestimmung, die ihm ursprünglich in seiner übertragenen Herrscherstellung zwischen Gott und der irdischen Natur zugewiesen war.

Nach diesem gibt dann die Urkunde uns den Grund des Uebels an, indem sie einfach das Ereigniß des Sündenfalles erzählt und den daran geknüpften Fluch erwähnt, um nachzuweisen, wie sich die Stellung

des Menschen Gott und der Natur gegenüber mit seinem eigenen Wesen in die traurige Gestalt verändert habe, in der wir gegenwärtig unter dem Drucke des physischen und moralischen Uebels erscheinen. Die Frage nach dem Grunde des Uebels, des physischen sowohl als des moralischen, hatte von jeher viele denkende Geister beschäftigt. Aber das gesammte Heidenthum brachte als Antwort hier nur gefährliche Irrthümer hervor. Bald betrachtete es das Uebel nach pantheistischer Anschauung als zum Wesen der Dinge gehörig, und gab so den Leidenschaften der Menschen gleichsam göttliche Berechtigung; bald leitete es, wie bei den Persern, das Uebel dualistisch auf ein böses Urprincip zurück; bald begnügte es sich mit dunkeln Vorstellungen von einem Götter und Menschen beherrschenden undurchdringlichen Fatum. Daß das Böse etwas Zufälliges, nicht in Gott, sondern im Mißbrauche des creatürlichen Willens allein Begründetes sei, daß das physische Uebel dem moralischen als Strafe folge, und daß beides gemeinschaftlich vermindert werden müsse durch Selbstbeherrschung, sittlichen Kampf und gewissenhaften Gehorsam, diese Wahrheiten kannte das Heidenthum nicht oder doch nur höchst unvollkommen, und hiermit fehlten ihm die wahren Grundlagen für alle moralischen Bestrebungen. Daß ferner der Mensch zwar von Gott abgewichen und von ihm verstoßen, aber keineswegs verworfen sei, das wußte ebenfalls das Heidenthum nicht und entbehrte hiermit der Grundlagen für alle religiösen Bestrebungen, wie sie dem gefallenen Zustande und dem Streben nach Errettung entsprechen.

Die mosaische Erzählung vom Sündenfalle bringt daher in der einfachsten Weise das nothwendige Licht zur Erkenntniß der Verhältnisse unseres gefallenen Geschlechtes und macht die sittlichen und religiösen Einrichtungen möglich, welche die Wiedererhebung des Menschen und seine Wiedervereinigung mit Gott (religio) einleiten sollten.

Aus diesem allein richtigen Standpunkte betrachtet gewinnt die mosaische Schöpfungsurkunde ein völlig anderes Ansehen. Sie erscheint in ihrer bewunderungswürdigen Einfachheit als die großartige Grundlage der göttlichen Welterrettung, als das schlichte, aber starke Fundament der ganzen künftigen Heilsordnung, als der passende Eingang aller göttlichen Offenbarung. So erscheint sie nicht für das kleine Judenvolk, sondern für die Menschheit geschrieben, während flache Betrachtung in ihr nur kleinliche Befriedigung des Volksvorwitzes durch Erzählung einiger Mythen aus der Urzeit sehen will.

Wenn wir diesen einzig richtigen Standpunkt für die Betrachtung der biblischen Schöpfungsgeschichte beachten, so sehen wir deutlich ein, daß die dortigen Mittheilungen sich ganz naturgemäß nur auf den Bericht über die eigentlichen Allmachtsacte Gottes beim Schöpfungsereignisse beschränken. Was die Natur mit ihren verliehenen Kräften neben diesen directen Acten Gottes oder dienend bei deren Ausführung gewirkt haben mag, das liegt der Beachtung des heiligen Schriftstellers ferne. Er hat daher keinen Anlaß, während er nur für die Zwecke der Heilsordnung schreibt und rein theologischer Belehrung dienen muß, zugleich dem so höchst untergeordneten Interesse unserer wissenschaftlichen Naturforschung durch nähere Angaben über den Hergang und die Art jener ältesten Naturwirkungen zu dienen. Ihn gehen die Katastrophen nicht an, die sich damals mit der todten Masse des Erdstoffes ereignet haben, und im Hinblick auf die großartige Wirkung der Allmacht des Schöpfers unterläßt er jede Erwähnung Alles dessen, was mit der Heilsgeschichte nicht in directer Verbindung steht.

Die oben erwähnte Selbstständigkeit der im ersten Verse liegenden Offenbarung, daß das ganze Weltall, Himmel und Erde, von Gott geschaffen sei, gestattet es uns offenbar, dieses erste große Ereigniß des ersten Werdens alles Endlichen auch als in der Zeit von allem Folgenden geschieden zu betrachten. Die weiterhin erzählte Einrichtung der schon vorhandenen Erde für die Aufnahme des Menschen und der zu seinem Reiche bestimmten paradiesischen Thier- und Pflanzenwelt kann daher in der Zeit viel später liegen als jener Anfang des ganzen Universums. Die Worte des Textes: „und die Erde war wüst und leer", nöthigten durch das einfache hebräische Vav copulativum nicht im Geringsten zur Annahme einer unmittelbaren Nacheinanderfolge in der Zeit, während wir, wie bereits bemerkt wurde, noch viel weniger sprachlich dazu veranlaßt sind, dieß Weitere als eine Detailbeschreibung der summarischen Angabe jenes ersten Verses anzuerkennen.

Ohne dem heiligen Texte auch nur die mindeste Gewalt anzuthun und ganz entsprechend der erwähnten Verschiedenheit in den theologischen Absichten jener drei Offenbarungen, können wir daher annehmen, daß der Ewige das ganze Universum, d. h. allen Stoff und alle allgemeinen Gesetze, die den Stoff für immer beherrschen und ordnen sollen, lange vorher erschaffen hatte, ehe er unsern Planeten von neuem mit seiner Schöpfergewalt ergriff, um ihn für die Aufnahme des Menschen und seines Reiches zu ordnen, wie es im Sechstagewerke erzählt ist. Ob

inzwischen der Erdball lange Revolutionen in der Gestaltung seines Stoffes durch das bloße Walten der im Stoffe vorhandenen Naturkräfte ohne directe Eingriffe der schaffenden Allmacht durchgemacht habe, das sagt uns die heilige Urkunde eben so wenig, als sie es in Abrede stellt. Es gehört einfach nicht in den Kreis dessen, was Gott uns der Heilsordnung wegen zu offenbaren hat, und es blieb daher all' dieses den Visionen fern, in welchen dem heiligen Seher jene Bilder der Schöpfungsgeschichte gezeigt wurden, wie er sie der gefallenen Menschheit im Anfange der Offenbarung des Heiles mittheilen sollte. Welche Zwecke der Erdkörper im Kreise des großen Weltgebäudes zu erfüllen hatte, ehe er für die Aufnahme des Menschengeschlechtes eingerichtet wurde, das zu wissen gehört eben so wenig in den Bereich der religiösen Heilsordnung, wie die Mittheilung der Geheimnisse, die der Sternenhimmel uns ahnen läßt, wenn wir die übrigen Planeten und die fernen Sonnensysteme des Fixsternheeres bedenken. Wozu dient der unbewohnte Mond?

Nicht nur mag unsere Erde im Kreise der übrigen Weltkörper ihren uns unbekannten Zweck als Planet lange vor dem Erscheinen des Menschengeschlechtes erfüllt haben, auch die weitere Möglichkeit bleibt durch den heiligen Text offen gelassen, daß die Erde schon in frühern Perioden ein ganz anderes organisches Leben auf ihrer Oberfläche getragen habe, ja daß eine ganze Reihe von solchen Schöpfungsperioden der letzten Einrichtung unseres Planeten für die Aufnahme des Menschen und des für seine Herrschaft bestimmten Thier- und Pflanzenreiches voraufgegangen sein können. Erinnern wir uns nur daran, daß Moses einzig für die Heilsgeschichte des Menschengeschlechtes schreibt und in diesem seinem Kreise nicht über solche göttliche Acte zu berichten hat, die mit dem Heile des Menschengeschlechtes, ja mit dem ganzen Dasein dieses Geschlechtes keine Gemeinschaft haben, und deren Geschichte der Ewige uns hier nicht offenbaren wird. Wenn in ihnen auch noch so reiche Geheimnisse der Allmacht verborgen liegen, sie gehören ihrer Natur nach nur den Annalen des Himmels an, nicht der Offenbarung der Heilsordnung für das gefallene Menschengeschlecht.

Welche Bestimmung solche frühern Schöpfungen im Kreise der Wesen gehabt haben mögen, ob diese willenlosen Wesen durch den Einfluß höherer geschaffener Geister (der Engel) zu irgend einem Zwecke für die Verherrlichung Gottes geführt zu werden bestimmt waren, oder ob sie direct unbekannten göttlichen Zwecken dienten, darüber können wir mit unsern irdischen Erkenntnißmitteln keine Untersuchungen an-

stellen. Haben wir ja Näherliegendes vor unsern Augen, was sich in ähnlicher Art in seinen Zwecken nicht durchschauen läßt. Wozu dient all' die Pracht jener tropischen Pflanzenwelt, wozu dienen all' die reichen Kräfte jener Thierwelt, welche in den Urwäldern von Südamerika Jahr aus Jahr ein ihre Herrlichkeit entfalten, leben und vergehen, ohne daß seit den Tagen der Schöpfung je ein menschliches Auge diese ganze Pracht geschaut hätte? Für den Menschen ist dieß Alles jedenfalls nicht erschaffen und die Beziehungen höherer Geister kennen und erforschen wir nicht. Wie die Blätter vom Baume fallen, wie Milliarden von Blüthen nicht zur Reife kommen im unermeßlichen Vorrathe des göttlichen Reichthums, und dennoch bekannte und unbekannte Zwecke nach den weisen Absichten des Schöpfers erfüllt haben, ehe sie ihr kurzes Dasein beendigten, so mögen durch seine Macht und Weisheit ganze Perioden von Thier- und Pflanzenschöpfungen gelebt haben und vergangen sein, deren Zwecke der Ewige kennt, aber dem Menschen durch seine jetzigen Erkenntnißmittel nicht offenbaren wollte.

Die Philosophie wird uns ihrerseits die Annahme solcher frühern Lebensperioden auf Erden nicht bestreiten wollen. Aber auch die christliche Theologie tritt uns dabei keineswegs entgegen. Die erwähnte Annahme hat nichts gemein mit dem phantastischen und unhaltbaren Gedanken an „Präadamiten", der in früherer Zeit theologische Streitigkeiten veranlaßt hat. Wir reden nicht und träumen nicht von Menschen, die dem Adam voraufgegangen wären. Das nur behaupten wir, daß der Ewige Thier- und Pflanzenschöpfungen für unbekannte und unerforschliche Zwecke auf dem Erdballe entstehen und vergehen lassen konnte, bevor er nach der letzten Umwälzung die finstere, mit Wasser bedeckte, wüste und leere Erde von Neuem mit seiner Schöpfergewalt ergriff, um sie für die Aufnahme des Menschen und des für die Herrschaft des Menschen bestimmten neuen Pflanzen- und Thierreiches einzurichten. Wie jene frühern Schöpfungen ganz andern Zwecken gedient haben werden, so können auch ihre Einrichtungen mehr oder weniger von den jetzigen Einrichtungen abgewichen sein.

Auf der Grundlage dieser Auseinandersetzung bildet sich nun die angemessene Einigung zwischen Bibel und Naturwissenschaft, so daß dem heiligen Texte keine Gewalt angethan wird, während wir zugleich die Naturwissenschaft weder in ihren Forschungen aufhalten, noch um der Bibel willen zu unnatürlichen Deutungen der vorliegenden Thatsachen

veranlassen wollen. Sehen wir nun, wie sich die Sache im Einzelnen gestaltet.

Die Geologie macht sowohl nach neptunischer als nach plutonischer Theorie ein Alter von vielen Tausend, ja von Millionen Jahren für die Entwickelung der Erdoberfläche in ihrer jetzigen Gestaltung geltend. Wir lassen uns dieses einstweilen unbestritten gefallen. Das Erkalten feurig-flüssiger Massen, welches der Plutonismus für die meisten Gesteinsarten geltend macht, sowie das Anschwemmen all' jener Schichten von Niederschlägen in der neptunischen Bildung der Gebirge und des Bodens mag nach den Ansichten der einzelnen Gelehrten schneller oder langsamer vor sich gegangen sein und vielleicht Millionen Jahre zu seiner Vollendung fordern, der Bibeltext wird davon nicht mehr berührt. Wenn der erste Schöpfungsact, den die h. Schrift als das göttliche Hervorrufen des ganzen Universums aus dem Nichts, als den Anfang des Endlichen erwähnt, jener zweiten Erzählung des heiligen Textes von der spätern Einrichtung der Erde für die Aufnahme des Menschen im Sechstagewerke lang voraufgegangen sein kann, so verfängt es für den Ewigen und sein Walten nichts, ob dieser Zwischenraum auf Millionen von Jahrtausenden anzusetzen ist. Hier gilt das Wort der Schrift: daß vor dem Herrn tausend Jahre wie ein Tag sind. Wir können daher z. B. die vielen Millionen Jahre, welche man für das Erkalten des feurig-flüssigen Erdballs, für die allmählige Bildung der Flötzgebirge, für die Ablagerung ungeheurer Waldmassen zur Bildung der mächtigsten Steinkohlenlager und für das Auswaschen der Thäler durch die Flüsse berechnen zu dürfen glaubte, dem heiligen Texte der Bibel gegenüber ruhig zugeben, wenn es uns auch, nebenbei bemerkt, nicht im Mindesten in den Sinn kommt, diese Berechnungen als naturwissenschaftlich begründet anerkennen zu wollen, falls wir sie strenger Prüfung unterwerfen. Ja, wir können den ganzen Zeitraum zugeben, der nach der Laplace'schen Hypothese jenen Millionen Jahren noch voraufgegangen sein muß, wenn, wie diese Hypothese will, unser ganzes Sonnensystem mit allen seinen Weltkörpern ursprünglich als eine einzige gasartige Masse im Weltraume geschwebt haben soll, so daß Rotation und allmählige Erkaltung erst die einzelnen feurig-flüssigen Kugeln der Planeten wie große Tropfen gebildet habe, bevor jene verlangten Millionen Jahre der weitern Erkaltung des glühend-flüssigen Erdballes beginnen. Hier verschwindet also jene Schwierigkeit, welche bei andern Erklärern die Deutung der Schöpfungstage als Welt-

perioden veranlaßt hat, und es liegt für uns jeder beliebige Zeitraum, den die Naturwissenschaft für die Bildung des Felsenbaues unserer Erde jemals mit Recht geltend machen könnte, zwischen dem ersten und zweiten Verse biblischer Schöpfungsgeschichte.

Das bisher Gesagte bezieht sich zunächst nur auf die Bildung des Felsenbaues der Erde, wie er sich durch die Gewalt des Feuers, durch den Einfluß des Wassers oder auch durch großartige, in den bisherigen Theorien wenig beachtete chemische Processe gestaltet haben mag. Für alle diese Hergänge mag die Naturwissenschaft ihre Muthmaßungen aufstellen, indem sie von den vorfindlichen Ergebnissen jener Processe zurückzuschließen sucht. Die Bibel beschränkt hier die Hypothesen nicht in der Annahme beliebigen Zeitaufwandes.

Allein auch die zweite Schwierigkeit verschwindet nun der Naturwissenschaft gegenüber. Tief im Innern der Gebirge, der Tertiär- und Secundärbildungen, finden sich die Trümmer von fremdartigen Thierskeletten, verhärtete Fußstapfen und ganze Abdrücke von untergegangenen Thieren aller Art, sowie die Reste einer theilweise eben so fremdartigen Pflanzenwelt vor. Offenbar mußten diese Thiere und Pflanzen ihr Leben schon beendigt haben, ehe jene Schichten der Gebirge sich bildeten, die Anfangs schlammartig jene organischen Reste eingehüllt haben. Höher liegende Schichten solcher Schlammbildungen werden mit Recht als jünger angesehen, wie das tiefer Liegende, das sich erst nachträglich über diesen früher schon verhärteten Wasserniederschlag abgelagert haben kann. Die Petrefactenkunde behauptet, eine gewisse Ordnung hierin nachweisen zu können. Diejenigen Gesteinsarten, die in der Regel als die zu unterst liegenden Wassergebilde in den Flötzgebirgen angetroffen werden, sollen regelmäßig andere Thier- und Pflanzenarten enthalten, als die regelmäßig höher liegenden Niederschläge, die für jünger angesehen werden. In dieser Weise hat man durch Vergleichungen verschiedene, nacheinander folgende Perioden der Pflanzen- und Thierwelt aus dem jüngern Alter der Gesteinsarten, worin die einzelnen Gattungen vorzukommen pflegen, nachweisen zu können geglaubt. Obwohl sich im Einzelnen bei genauerer Prüfung dessen, was die verschiedenen Naturforscher, oft mit einander streitend, über diese Ordnung sagen, bedeutende Zweifel gegen die Unumstößlichkeit dieser ganzen Annahme geltend machen lassen, so brauchen wir dieselbe wenigstens nicht der Bibel wegen zu bestreiten. Nach unserer obigen Auseinandersetzung dürfen wir einfach erklären, daß alle jene fremdartigen Thiere und Pflanzen,

womit uns die Paläontologie bekannt macht, gar nicht in die Schöpfungen unseres biblischen Sechstagewerkes hineingehören. Wir können diese Erscheinungen als die Reste früherer Thier- und Pflanzenschöpfungen ansehen, die schon lange zerstört waren, ehe sich die letzte Gestaltung unserer jetzigen Gebirge in jenen Wassern vollendete, welche die dunkle Erde bedeckten, bevor Gott sprach: „Es werde Licht!"

Wir können hier der Naturwissenschaft die Forschung ruhig überlassen, nachdem dieser große Leichenacker erst in der neuern Zeit nach vieltausendjähriger Ruhe vom Menschen aufgewühlt wurde, so daß seine räthselhaften Thier- und Pflanzenreste den Forschergeist mit neuen Aufgaben und Schwierigkeiten belasten, die wohl nie eine gründliche Lösung finden werden. Die Bibel hat mit diesen Dingen nichts zu thun, denn die Geschichte der Entstehung, des Lebens und des Unterganges jener frühern Thierreiche liegt außer dem Kreise derjenigen streng begrenzten Mittheilungen, die sie dem Menschengeschlechte lediglich um seiner Heilsgeschichte willen aus den Gesammtannalen der Schöpfung aufgezeichnet hat. Das Dasein dieser räthselhaften Creaturen war lange abgelaufen, ehe die Erde aus dem nach ihnen eingetretenen Chaos zum neuen Wohnplatze lebender Wesen für das Reich des Menschen im Sechstagewerke gleichsam wieder aufgeweckt wurde; und nur von dieser jüngsten Regeneration hat unsere biblische Schöpfungsurkunde zu reden.

Es ist klar, daß mit dieser Darstellung des Sachverhaltes die Hauptschwierigkeit verschwindet, welche die Geologie dem Bibelerklärer in den Weg zu stellen versucht. Weder die Zeit für die Ablagerung vielfacher Schichten der Flötzgebirge, noch die Zeit für das Erkalten geschmolzener Massen, noch endlich die Zeit für lange chemische Processe zwingt jetzt den Erklärer, jene sechs Schöpfungstage unnatürlich in die Länge zu ziehen. All' diese Naturereignisse haben ihren Gang vor jenem ersten Tage der Lichterscheinung vollendet; ob rasch oder langsam, ob so oder anders, darüber mögen die Naturforscher unter sich den Streit fortführen. Eben so wenig stören nun jene fremdartigen Thier- und Pflanzenreste im Innern der Erde. Gerade ihre Fremdartigkeit, ihre starke Abweichung von der mit uns lebenden Thier- und Pflanzenwelt, ihre abgeschlossenen Kreise, die auf einander zu folgen scheinen, sowie die Spuren völlig fremdartiger Lebensbedingungen, die so weit gehen, daß man bei diesen Thieren die Entstehung durch Zeugung in Abrede gestellt hat, das Alles befremdet nun durchaus nicht, sondern paßt eben recht zu unserer Behauptung, daß diese Organismen Lebensperioden

angehören, die lange vor dem Beginn der biblischen Tage abgelaufen waren.

Von Seiten der Naturwissenschaft läßt sich offenbar kein Einspruch gegen diese Erklärung über die versteinerten Thierreste geltend machen. Aber auch kein theologisches Bedenken steht im Wege. Nirgendwo findet sich ein Lehrsatz, der durch die Annahme von Organismen, deren Schöpfung dem Dasein des Menschen lange voraufgegangen ist, beeinträchtigt würde, und nur das Eine muß strenge festgehalten werden, daß es vor Adam keine Menschen gegeben habe. Die Bibel stellt sich durchaus nicht die Aufgabe, abgesehen von jenen Aufklärungen über Thatsachen, die mit unserer Heilsgeschichte, wie oben ausgeführt wurde, in engster Verbindung stehen, weiter auch für unsern Vorwitz eine vollständige Geschichte aller Schöpfungsacte Gottes zu erzählen. Sagt sie uns ja z. B. nicht einmal etwas von der Schöpfung der Engel und vom Hergange ihres theilweisen Falles, während sie diese Ereignisse mehrfach erwähnt und voraussetzt. Die Annalen der sämmtlichen Schöpfungsthätigkeiten des Ewigen werden uns in diesem Leben durch keine Offenbarung aufgeschlossen.

Die hier von uns angewandte Erklärung paßt zum heiligen Texte auch noch darum, weil die beiden Worte, womit im zweiten Verse der damalige Zustand des Erdballes bezeichnet wird, „wüst und leer“ (thohu vabohu) in dieser Zusammenstellung nicht nur einfache Unordnung, sondern das Ergebniß vorhergegangener Zerstörungen bezeichnen. Diese Worte, über welche man etymologisch unsicher ist, kommen so zusammengestellt noch an zwei anderen Stellen vor (Jes. 34, 11 und Jer. 4, 23) und drücken dort nicht bloß ursprünglichen Mangel an Ordnung, sondern eingetretene Zerstörung und Verwüstung aus. Sie können also auch in unserer Stelle nur diesen Sinn haben, indem sie auf eine Vernichtung früherer Ordnung und Lebensfülle hinweisen.

Abgesehen von unserer Annahme früherer Lebensperioden auf Erden, lange vor Bildung der jetzigen Flötzgebirge, finden sich übrigens in der hl. Schrift noch zwei Erklärungsgründe für viele fossilen Erscheinungen im Erdboden, wovon die eine bisher ganz unbeachtet geblieben ist. Der erste Erklärungsgrund, den wir hier im Auge haben, ist die noachische Sündfluth. Damals ist der größte Theil der mit dem Menschen lebenden Pflanzen- und Thierwelt, wie die hl. Schrift erzählt, zu Grunde gegangen. In der That trägt die Erde zahlreiche Spuren an sich, die

es zeigen, daß über die lange schon fertig gebildeten Flötzgebirge und über die bereits nach der jetzigen Art mit organischem Leben geschmückte Erde nicht eine stille Ueberschwemmung, sondern eine gewaltige, hochgehende Wasserkatastrophe hinweggegangen sein muß. Wenn wir uns an die unbegreiflich großen Terrainveränderungen und Verwüstungen erinnern, die ein einziger ungewöhnlich angeschwollener Bergstrom veranlassen kann, so wird es sich ahnen lassen, welche Masse von Bergstürzen, Erweichungen, Einschlämmungen, Ueberschüttungen, Geröllwälzungen eine sündfluthartige Wasserkatastrophe mit sich führen mußte. Ganze Länder wurden mit ihren Urwäldern und deren Bewohnern begraben, hohe Gebirge umgeworfen oder unterwühlt, neue Seen, neue Flußbette, neue Thäler, neue Gebirgsrücken gebildet und dabei überall organisches Leben vernichtet und begraben. Kein Wunder, daß wir derartige Grabstätten heute mitunter an Stellen antreffen, wo wir ihr Entstehen nicht mehr aus der jetzigen Gestalt des so völlig veränderten Terrains begreifen können. Es ist uns für diese Bemerkung gleichgültig, ob gerade diejenigen Schichten, die man hergebrachter Weise in der Geologie Diluvialbildung zu nennen pflegt, vollkommen durch die Annahme der biblischen Sündfluth zu erklären sind. Thatsache bleibt es, daß die Erde Spuren einer letzten allgemeinen, bis zu den Höhen der Gebirge reichenden Ueberschwemmung an sich trägt, die noch in die Zeit der jetzigen Thierwelt fallen muß. Der bloße Umstand, daß sich im Diluvialgebilde keine Menschenspuren finden sollen, könnte nicht zum Beweise dienen, daß bei dieser letzten Fluth das Menschengeschlecht noch nicht dagewesen sein könne. Die Menschheit vor Noah ist sicher nicht so ausgebreitet zu denken, daß sie ein Terrain bewohnt hätte, welches größer gewesen wäre, als z. B. die Fläche des Mittelmeeres oder die Wüste Sahara. Wer will nun behaupten, daß dieser verhältnißmäßig kleine Leichenacker des damaligen Menschengeschlechtes gerade in den von uns näher untersuchten Erdtheilen liegen müsse? Mehr als neun Zehntel der Ländermasse sind uns in ihrem innern Schooße noch unbekannt, und wer weiß, ob nicht die erste Wohnstätte des Menschengeschlechtes gerade in der Sündfluth für immer vom Meere bedeckt, oder in eine ewig uns unzugängliche Sandwüste verwandelt worden ist, wo nie ein Bergmann nach Metall suchend die Reste der ersten Menschheit entdecken wird, obwohl sie dort begraben liegen mögen. Uebrigens haben sich in der That in solchen Lagerstätten genug Menschenspuren gefunden.

Der andere biblische Erklärungsgrund für das Dasein vieler fossilen

Thiere und Pflanzen, von dem wir sagten, daß er bisher nicht beachtet wurde, liegt in dem Fluche, durch den Gott die paradiesische Pflanzenwelt vernichtete. — Das Wort: „Verflucht sei der Acker um deinetwillen u. s. w. kann doch nur so genommen werden, daß in demselben Augenblicke nicht sowohl der Garten Edens allein, als vielmehr der paradiesisch herrliche Pflanzenwuchs der ganzen Erde vernichtet wurde. Es trat hier nothwendig eine Katastrophe der Natur ein, durch die der Erdboden plötzlich umgewühlt wurde, so daß jene paradiesische Pflanzenpracht sofort verschwand. Dieses Verschwinden können wir uns in mehrfacher Gestalt denken, als Absterben, Verdorren, Verkrüppeln u. s. w. Sehr nahe aber liegt der Gedanke, die naturgemäße Augenblicklichkeit der Wirkung dieses göttlichen Fluches so zu fassen, daß der vorhandene fertige Pflanzenwuchs rasch in den Boden gewühlt oder vom Wasser verschlungen wurde und so augenblicklich verschwand. Aus diesem Grabe keimte dann eine neue, nun verkrüppelte Pflanzenwelt, wie sie den sündigen Menschen an seinem Verbannungsorte umgeben sollte. Der göttliche Fluch hatte nicht das Pflanzenleben auf Erden ertödtet, wohl aber alle Bedingungen der Vegetation verdorben. Erde, Luft, Wasser, Licht und Wärme standen verschlechtert da und konnten fürderhin die Keime, die sich von der zerstörten paradiesischen Pflanzenwelt aus dem Boden herausarbeiten, nur zu verkümmertem Wachsthume bringen. Das Beste ist durchweg ganz verschwunden und das Gebliebene durch die vom Fluche herrührenden Naturveränderungen im neuen Dasein verkümmert.

Mit diesem Untergange und mit dieser Verschlechterung der paradiesischen Pflanzenwelt hing nothwendiger Weise der Untergang eines wesentlichen Theiles der paradiesischen Thierwelt strenge zusammen. Jene mechanische Zerstörung, die der Fluch augenblicklich in der Pflanzenwelt bewirkte, als er den Boden traf, wühlte mit den Pflanzen viele Thiere in den Boden ein, oder begrub sie mit dem Walde in der Fluth, oder vernichtete sie durch andere Arten gleichzeitiger Zerstörung. Andere Thiere, und zwar ganze Gattungen, fanden nach dem Fluche in der Pflanzenwelt die ihnen nothwendige Nahrung nicht mehr. All' jene Thiergeschlechter, deren Organismus wie der des Menschen durchaus auf die Nahrung paradiesischer Früchte eingerichtet war, mußten nun rasch verelenden oder andern Thieren, die sich im neuen Hunger gegen sie wandten, zum Raube werden. Konnten sie ja nicht wie der Mensch durch Arbeit den aus der paradiesischen Natur behaltenen

Samen pflegen und durch Backen und Kochen mit künstlicher Hitze den Früchten der fluchbetroffenen Erde jene Reife ersetzen, die nur die paradiesische Welt von Natur aus zu bereiten im Stande gewesen war.

Das Nachdenken über diese natürlichen Umstände, die jenen göttlichen Fluch begleiten mußten, legt uns daher eine weitere Erklärung hinsichtlich mancher paläontologischen Thier- und Pflanzenerscheinungen nahe. Vielleicht ist nämlich ein großer Theil dessen, was sich namentlich in jüngern Einschlüssen, und insbesondere in Steinkohlenlagern findet, nur Rest jener beim Fluche untergegangenen paradiesischen Pflanzen- und Thierwelt, die ja gemäß dem Worte der hl. Schrift nicht in Eden allein, sondern auf dem ganzen Erdkreise sich vorfand und dann allerorts rasch vernichtet wurde. Hier werden uns also Pflanzen und Thiere begegnen, die den noch lebenden Organismen nahe verwandt sind und sich ganz anders gestalten, als jene fremdartigen Trümmer früherer Schöpfungsperioden, denn es sind ja Theile, die zum ursprünglichen Reiche des Menschen gehören sollten. Natürlich hat sich verhältnißmäßig nur Weniges hievon im Innern der Erde erhalten können. Viele Pflanzen und Thiere waren nach ihrem Absterben durch ihre Lagerstätte der Fäulniß ausgesetzt und vergingen daher so vollständig, daß sich ihr Stoff ganz mit dem Humus vereinigte. Weniges nur gerieth dabei gerade in so angemessene Umhüllung, daß rasch der Zutritt der Luft und die Fäulniß verhindert und eine feste Versteinerung gebildet wurde. Namentlich aber mußten sich da die meisten Pflanzentrümmer kenntlich erhalten, wo diese paradiesischen Gewächse zufällig beim Einwühlen in den Boden gerade in alte Kohlenlager geriethen und nun deren Masse vermehrten.

Der Umstand, daß sich meist Pflanzen von ganz anderer Lebensfülle dort eingeschlossen vorfinden, riesenhafte Schachtelhalme u. dgl., läßt sich durchaus nicht hinreichend durch die bisher eingebürgerte, im Plutonismus begründete Annahme erklären, daß damals der Erdboden viel heißer gewesen sei als jetzt. Diese Pflanzen von viel üppigerer Lebensfülle können nur unter Umständen sich entwickelt haben, wo nicht bloß die Wärme, sondern alle übrigen Bedingungen des Pflanzenlebens viel bessere waren als die jetzigen. Die bloße Annahme höherer Wärme hilft hier nicht nur nicht zur Erklärung, sondern sie ist ganz nichtig. Denken wir uns die Wärme durch die Bodenhitze, also permanent, nur um einige Grade höher gestellt, als die jetzige höchste Sommerhitze auf Erden ist, so verdorrt einfach die ganze Vegetation.

Die plutonische Annahme, daß damals bei der größern Hitze auch zugleich größerer Wasserreichthum vorhanden gewesen sei, hilft nicht aus, denn im heißen Wasser würden die Sämereien und die Keime wohl gekocht werden, aber eben darum nicht wachsen können. Dasselbe gilt vom Leben jener fossilen Thiere. Die Erde, die sie ernährt hat, muß andere Vegetationsbedingungen und nicht bloß größere Wärme besessen haben, da ja die Thiere bei einigen Graden permanenter Hitze über die Tropenhitze hinaus nicht mehr leben können. Der Umstand, daß die Paläontologie uns aus der gleichmäßigen Vertheilung jener untergegangenen Thier- und Pflanzenwelt auf dem ganzen Erdboden nachweist, daß der jetzige Zonenunterschied damals nicht vorhanden gewesen sein könne, begünstigt gerade unsere Ansicht von der theilweisen Herkunft dieser Reste aus der vom Fluche Gottes vernichteten paradiesischen Periode unseres Erdballes. Wie ist der gewaltige Körper jenes berühmten, ganz erhaltenen Riesenthieres der Petersburger Sammlung in den ewig gefrorenen Boden des Lenaufers hineingerathen, und unverletzt hineingerathen, da er sich nicht im Wassereise, sondern wohlgemerkt, im nie aufthauenden Boden unversehrt eingehüllt fand? Wann ist unter diesem Breitegrade jene Wärme gewesen, in der allein ein solches Thier dort leben konnte? Wie hat sich jener Boden erweicht, um es aufzunehmen, und dann so schnell darnach sich im Froste für immer erhärtet, um so nahe an der Erdoberfläche die Fäulniß der Leiche so vollständig zu verhindern? All' diese Fragen beantworten sich leicht bei unserer Annahme.

Wir sehen, wie alle Schwierigkeiten, welche die Paläontologie für die Bibelerklärung erheben kann, bei jener Voraussetzung früherer Thier- und Pflanzenschöpfungen weichen, die wir ohne Störung des biblischen Wortlautes und ohne Einspruch der Theologie festhalten dürfen und daher jedem andern Erklärungsversuche vorziehen. Nach dieser Erklärung über die Herkunft der fossilen Reste untergegangener Organismen erscheint Alles das vollständig beseitigt, was, wie wir oben in den vier ersten Punkten angaben, überhaupt die Geologie der Annahme entgegenstellt, daß das Wunder der letzten Schöpfungsthätigkeit Gottes wörtlich in einer wirklichen Zeitwoche sich vollendet haben könne.

Nur über die Frage, ob der Hergang der Schöpfung nach dem jetzt vorliegenden Zustande so stattgehabt haben könne, darf die Naturforschung mitreden wollen. Weiter kann sachgemäß diese Wissenschaft

hier kein Recht geltend machen, wo es sich nicht um bloße Veränderung im Gebiete der Natur, sondern um das Werden der Natur selbst handelt. Hier könnten nur philosophische, nicht aber naturwissenschaftliche Einsprüche gegen das Wort der Offenbarung über den Hergang dieses Wunders auftreten. Muß ja dieses eigentliche Werden selbst nothwendig nur ein Wunder der Allmacht und nicht ein Wirken der bloßen Naturentwicklung sein.

In der Reihe der oben erwähnten Einwendungen gegen die biblische Schöpfungsgeschichte folgt nun als fünfte Bemerkung: Die Erscheinung des Todes sei älter auf Erden als die Bibel behaupte. Die fossilen Thierreste zeigten ja die unläugbarsten Spuren der Sterblichkeit jener uralten Bewohner der Erde, sowie nebenbei die Zeichen durchgemachter Krankheiten. Hier brauchen wir nur kurz zu antworten.

Nach unserer Annahme, daß jene ältesten Thierreste, welche uns die Paläontologie zeigt, nicht zur Schöpfung des Sechstagewerkes gehören, liegen die Erscheinungen von Tod und Krankheit, deren Spuren sich dort finden, offenbar nicht im Kreise der theologischen Frage, ob denn auch ohne die Sünde Adams der Tod im Reiche Adams gewaltet haben würde. Was von den Folgen der Erbsünde jemals theologisch gesagt werden kann, das bezieht sich aber nothwendig nur auf die Geschöpfe des Sechstagewerkes, welche allein unter dem Worte „Welt" verstanden sind. Die hl. Schrift selbst führt übrigens durchaus nur den Tod des Menschen als Folge der Erbsünde an und keineswegs auch den Tod der mit uns lebenden Thiere. Die bekannte Stelle Röm. 5, 12 u. ff. spricht nur vom Tode aller Menschen als der Folge der Sünde; der Tod der Thiere bleibt ganz außer Besprechung. Mögen also einzelne Theologen die Ansicht vorziehen, daß auch der Tod der Thiere jetzt die mittelbare Folge des göttlichen Fluches sei und für das paradiesische Thierleben kein Sterben beabsichtigt gewesen sei, so kommt diese Privatansicht wenigstens nicht mit den Thatsachen der Geologie in Widerspruch. Die Todesspuren der ältesten Petrefacten gehören andern Perioden organischer Schöpfung an, von deren Bestimmung und Untergang die Bibel überhaupt gar nicht spricht, und die jüngern, der jetzigen Thierwelt verwandten Leichen der Paläontologie stammen in der That nur vom Tode nach dem Fluche, der die Erde traf. Uebrigens ist nicht abzusehen, warum denn der Tod der Thierwelt nicht auch im ursprünglichen Plane der Schöpfung gelegen haben sollte. Nur für den Menschen, der als selbstbewußtes, glückseligkeitsfähiges Wesen im nun-

mehrigen Tode dem Schrecknisse gewaltsamer Trennung seines Geistes vom Leibe ausgesetzt ist, bildet der Tod eine Strafe und ein eigentliches Unglück. Das bewußtlose Thier, in welchem kein Geist wohnt, der vom Körper schmerzvoll scheiden müßte, weiß eben nichts von seinem Tode. Hier ist der Tod dem Abfallen der Blüthen, der Früchte und der Blätter gleich, Erscheinungen, deren Vorkommen mit der relativen Vollkommenheit der unversehrten Schöpfung doch wohl nicht im Widerspruche stehen möchte.

Wenden wir uns nun zur Beantwortung dessen, was im Namen der Astronomie gegen die Angaben des heiligen Textes eingewandt wird.

Am ersten Tage des Schöpfungswerkes spricht Gott: „es werde Licht." Die Astronomie schreibt indessen, wie wir oben erwähnten, dem Lichte ein viel älteres Dasein zu. Jahrtausende müssen nach ihren Behauptungen abgelaufen sein, ehe das Licht mancher Fixsterne, die doch schon das Alterthum leuchten sah, den Erdball erreichte. Auch die Paläontologie wird hier wieder mit in den Kampf gegen die Bibel gezogen. Die Thiere der Urwelt haben ja Augen gehabt, wie dieses die Höhlen der fossilen Schädel beweisen. Also mußte zu ihrer Lebzeit schon das Licht da sein, während Moses erst am vierten Schöpfungstage das Entstehen der Sonne, des Mondes und der Sterne eintreten lassen will.

Wir antworten: der biblische Ausspruch „es werde Licht" (jehi or) braucht sprachlich keineswegs als die erste und eigentliche Erschaffung des Lichtes überhaupt genommen zu werden. Die Erde soll in diesem Augenblicke durch Gottes Befehl hell werden, denn sie war damals dunkel, wer weiß, seit wie langer Zeit. Es steht durchaus nicht geschrieben, Gott habe damals das Licht erschaffen (bara), es heißt dort nur, „es werde Licht, und es ward Licht." Es steht nicht einmal da, „es werde das Licht" (jehi haor), sondern nur der einfache Befehl des nunmehrigen Hellwerdens auf Erden. Hat daher die Naturwissenschaft in der That Mittel, uns ein älteres Dasein des Lichtes im Weltall überhaupt nachzuweisen, so haben wir ihre Behauptungen nicht zu bestreiten, denn sie führen uns in keinen Zwiespalt mit dem heiligen Texte. Wenn wir daher, wie wir oben behaupteten, frühere Perioden organischen Lebens auf unserm Erdballe lange vor der Erschaffung der jetzigen Thier- und Pflanzenwelt annehmen, so versteht sich ganz von selbst, daß wir damit auch das damalige Dasein aller Bedingungen eines solchen Lebens zugeben, also eine vielleicht ganz

anders gestaltete Atmosphäre und auch ein vielleicht ganz anders erregtes und wirkendes Licht, wie es den damaligen Organismen entsprach, die dafür natürlich die angemessen eingerichteten Augen hatten. Die letzte Zerstörung jener vorhergehenden Organismen ließ in der großen Katastrophe, wodurch der Erdball verwüstet wurde, auch jene Lichtwirkung eben so gut untergehen wie die frühere Atmosphäre, und so findet sich die mit Wasser bedeckte Erde während der letzten Periode, wo sich in dieser alles bedeckenden Wasserfluth die letzten Flötzgebirge bilden, in völligem Dunkel. Da sprach Gott: „es werde Licht", und es ward Licht, während in andern Regionen des Universums die verschiedenartige Lichtwirkung lange bestand und auch früher schon auf Erden in Thätigkeit gewesen war. Weiß denn unsere Naturwissenschaft überhaupt etwas Sicheres darüber zu sagen, was das Licht eigentlich ist, wie es erregt wird, und was alles für Lichtquellen oder Lichterreger unter anderen Verhältnissen noch möglich sind?

Hiermit ist die eine Seite des Einwurfes beseitigt, ohne daß wir dem heiligen Texte Gewalt anthun, denn wir verlangen dabei nur ein genaues Beachten dessen, was dort wirklich geschrieben steht und was nicht geschrieben steht, und dabei ergibt sich klar, daß die Schrift den Hergang der eigentlichen Erschaffung des Lichtes für das Universum überhaupt nicht in das Sechstagewerk hineinsetzt. Sie spricht dort nur vom göttlichen Befehle des nunmehrigen Hellwerdens auf Erden.

Mag also das Licht der Fixsterne noch so viel Zeit gebraucht haben, ehe es nun bereits seit den Tagen der alten Aegyptier unsere Erde erreicht hat, mag also dieses Licht im Weltraume viele tausend Jahre geleuchtet haben, ehe jener göttliche Befehl „es werde Licht" über die dunkele Erde erging und es nun auch hier hell wurde, das steht mit dem heiligen Texte nicht im Widerspruche. Das Leuchten der Gestirne im weiten Weltraume ist ja nicht die einzige Bedingung des Hellseins auf Erden. Die Empfänglichkeit der Erde für diese Lichterregung, die Durchdringlichkeit ihrer Atmosphäre für das siderische Licht mußten erst vorhanden und in gehöriger Ordnung sein, ehe hier von einem Hellwerden der Erdoberfläche Rede sein konnte.

Uebrigens sind die Geheimnisse der Lichtwirkung noch so dunkel für die Wissenschaft, daß dieselbe über die Bedingungen des Hellwerdens schwerlich entscheiden kann. Die Fragen: ist das Licht ein Stoff? strömt es von irgend einer Quelle aus oder ist die Lichtthätigkeit eine Schwingung

irgend einer permanent im Weltraum vorhandenen Substanz, die nur der Anregung bedarf? ist die Sonne nur der Erreger der Lichtschwingungen oder die Quelle des Lichtes? — sie sind alle noch lange nicht mit Sicherheit beantwortet. Ferner nöthigen unsere bisherigen Berechnungen der Geschwindigkeit des Lichtes, die vom Lichtwechsel der Monde des Jupiter entnommen sind, keineswegs zu der Annahme, daß das unmittelbare Licht der Fixsterne eben so langsam durch die weiten Welträume gehe, wie das reflectirte Mondlicht vom Jupiter im unbekannten Aether unseres Sonnensystems sich fortbewegt. Wo bleibt da jede Zuverlässigkeit solcher Berechnungen? Allein wir sind ja nicht der Bibel wegen genöthigt, diese Rechnungen in Zweifel zu ziehen.

Aber die Sterne selbst sind ja nach dem Worte der Bibel erst am vierten Tage erschaffen; wie soll denn das sich mit jenem Alter der Lichtwirkung vertragen?

Wenn wir den Wortlaut des biblischen Textes genau ansehen, so zwingt dieser uns nicht in Vers 14—19 die Erschaffung der Körper von Sonne, Mond und Sternen zu sehen, es ist vielmehr nur vom neuen Verhältnisse der Lichtwirkung, welche diese Körper von da ab für unsere Erde haben sollen, die Rede. Die übernatürlich rückblickende Vision, deren Hergang uns Moses für den vierten Tag erzählt, zeigte dem Seher nur den damals eintretenden Beginn der gegenwärtigen Lichtwirkung jener Himmelskörper für die Erde, und der in der Vision von ihm in menschlicher Sprache vernommene Befehl des Herrn, „es sollen Leuchten sein", spricht einzig vom Beginn dieser nunmehr eintretenden Leuchtthätigkeit und Zeitabtheilung, wie sie für die Erde an den Wechsel im Erscheinen des Lichtes jener Himmelskörper von da ab gebunden ist.

Sind also die Himmelslichter eben nur in ihrer Eigenschaft als Leuchten und Zeittheiler für die Erde in der Genesis erwähnt, so daß nur der Moment aufgezeichnet ist, wo Gott sie zu unsern Leuchtern machte und durch nunmehrige Regulirung der planetarischen Bewegungen des Erdballes für die Erdbewohner an ihren scheinbaren Ort am Firmamente setzte, so sind wir mit der Astronomie in Ordnung. Die eigentliche Erschaffung jener Himmelskörper ist nicht im Buche Genesis erwähnt, denn sie gehört nicht zu jenen Schöpferthätigkeiten des Ewigen, die uns im Sechstagewerke mitgetheilt werden. Nur ihre neu eintretende Beziehung zur Erde war dort zu erwähnen, und diese nur wurde

dem Verfasser der Genesis in den ihm zu Theil gewordenen Visionen für seine Aufzeichnungen gezeigt.

Bei dieser Gelegenheit haben wir nur nebenbei die Spöttereien zu berühren, die man sich, wie oben im siebenten Punkte der Einwendungen bemerkt wurde, gegen den Verfasser der Genesis erlaubt hat, weil er das Licht von der Sonne trenne, und erst am vierten Tage von der Schöpfung der Sonne spreche, während er doch schon am ersten das Licht erscheinen lasse. Den großen Heerführer des merkwürdigsten Volkes, welches jemals in der Weltgeschichte aufgetreten ist, den ältesten Weisen unserer Culturgeschichte, der wie ein ferner Leuchtthurm aus den öden Regionen, die lange vor dem Beginn der griechischen Bildung liegen, uns die ältesten Spuren ernster Menschengedanken herüberleuchten läßt, glaubte man leichtsinnig einer Unwissenheit in Dingen beschuldigen zu können, die einem Kinde nahe liegen müssen! — Moses sollte es nicht gewußt haben, oder er sollte es unbedachtsam vergessen haben, daß die Sonne die Lichtquelle für die Erde ist, und in seiner Darstellung vom Lichte, das der Sonne voraufgeht, sich nur ein Zeugniß seiner Gedankenlosigkeit geschrieben haben! Sollte wohl bei Gegnern unseres Glaubens, bei „starken Geistern" eine so anmaßende Gedankenlosigkeit erwartet werden dürfen, wie die ist, die jenem alten Denker solche Bornirtheit zutraut? Gerade wenn jene Schöpfungsgeschichte nichts Anderes als das Ergebniß der Speculation oder der Phantasie des Moses wäre, dann würde bei seinem klar hervortretenden Gedankenreichthum diese Trennung von Licht und Sonne für ihn unmöglich gewesen sein. Er hätte dann ja nicht den mindesten Grund gehabt, seinen Angaben durch Einmischung einer solchen Schwierigkeit gegenüber dem täglichen Augenscheine den Credit bei seinen Zeitgenossen zu verderben.

Neuere Gegner haben dieses bedacht, und einer unter ihnen kommt dabei auf den wunderlichen Einfall, den Verfasser der Genesis gerade umgekehrt anzuklagen. Hier soll er nämlich seine ägyptische Bildung verrathen, indem er mit feiner Naturkenntniß Licht und Sonne richtig scheide! Aber wir fragen, wo findet sich eine Spur von Anhalt für die Voraussetzung, daß die ältesten Aegyptier das gewußt oder auch nur geahnt hätten, was erst die Neuzeit aussprechen konnte, daß zwischen Licht und Sonne ein so wesentlicher Unterschied sei? Und wie hätte Moses es übersehen können, welche Schwierigkeit er seinem Volke bot, wenn er in der willkürlichen Zusammenstellung seiner eigenen Gedanken über die Kosmogonie ganz unnützer Weise eine so fremdartige, allem

Augenschein widerstrebende Speculation über die Natur des Lichtes ohne jede weitere Erklärung hingeworfen hätte? —

Offenbar ist diese für das ganze Alterthum völlig unbegreifliche Scheidung von Licht und Sonne nur darum in die Genesis hineingekommen, weil ihr Verfasser in seinen Visionen es so geschaut hatte und dann gehorsam und gewissenhaft das Geschaute hinschrieb, was er sicher eben so wenig natürlich verstand, wie seine Zeitgenossen, die Aegyptier mit eingeschlossen, und wie zwei bis drei weitere Jahrtausende. Wohl mußte er die hier liegende Schwierigkeit fühlen, aber was kümmerte sie ihn, der nur göttliche Offenbarung zu schreiben hatte?

Mit dieser Nachweisung, daß das Wort der Bibel hier nicht die eigentliche Schöpfung der Fixsterne auf den vierten Tag setze, sondern nur den Beginn ihres Leuchtens auf Erden, ist dann auch die fernere Bemerkung beseitigt, daß Moses, von der falschen geocentrischen Ansicht der Alten ausgehend, die Erde ungebührlich als die Hauptsache im Weltall behandle und dem ganzen ungeheuern Fixsternheere mit all' seinen Sonnensystemen nur einen einzigen Tag der Schöpfung anweise, während die so unbedeutende Erde für sich allein fünf Tage in Anspruch nehme. Denken wir nur einfach an den richtigen, nämlich den theologischen Standpunkt für die Betrachtung der mosaischen Offenbarungen. Die Genesis erzählt uns nicht die Specialia der übrigen Schöpferthätigkeit Gottes, und noch weniger die große Naturgeschichte der Weltentwicklung. Die Bibel berichtet daher thatsächlich gar nicht die eigentliche Schöpfung von Sonne, Mond und Sternen, ja sie berichtet nicht einmal die Geschichte der Entwicklung unseres Erdballes dem Felsenbaue nach: das Alles liegt in jenem unmeßbaren, von der Offenbarung uns nicht aufgehellten Zeitraume zwischen demjenigen, was die Bibel in ihrem ersten und demjenigen, was sie in ihrem zweiten Verse berichtet. Das ganze Weltgebäude existirte in seiner von der Astronomie zu erforschenden Ordnung vielleicht schon Millionen von Jahren, als mitten in das dunkle Thohu-Vabohu auf dem seiner frühern Organismen lange beraubten Erdballe hinein das Wort der Allmacht jenes neue Eindringen des Lichtes gebot, welches Moses im zweiten Verse erwähnt.

Mag also der Ewige im Schaffen und Einrichten des ganzen Weltgebäudes, und unseres Sonnensystems insbesondere, lange oder kurze Zeiträume in seiner Allmacht verwandt haben, ihm sind ja tausend Jahre wie ein Tag, genug, er wollte die letzte Einrichtung unseres Erdballes für das Reich des Menschen in sechs Tagen vollenden, und gab

an einem dieser Tage unserer Erde jene Beziehung zu den übrigen Himmelskörpern, daß diese von da ab in der jetzt vorhandenen Weise die Erde erleuchten und auf ihr die Zeiten eintheilen sollten. In den drei vorhergegangenen Schöpfungstagen hatte das in die Finsterniß des Thohu-Vabohu eingedrungene Licht andere Quellen oder andere „Erregungsmittel" gehabt. Wer will das näher erforschen oder hier widersprechen, da heute noch Niemand weiß, ob er überhaupt von Quellen des Lichtes oder nur von Erregungsmitteln für die Undulation dieses uns so völlig unbekannten Stoffes reden soll? Das nur wissen wir, es müssen Leuchtmittel da sein, und deren gibt es außer der Sonne noch andere, wie die Erfahrung und die Wissenschaft nachweist, und deren kann es auch noch unbekannte geben, die in den drei ersten Tagen auf Erden für die damaligen Naturzwecke ausreichend wirkten. Wir sehen wieder, wie Alles darauf ankommt, daß man strenge beim wirklichen Wortlaute des heiligen Textes bleibe und nicht durch vorgefaßte Meinungen getäuscht, unvermerkt hineinlege und herauslese, was in der That dort nicht gesagt ist.

Was nun die oben erwähnte Nebenbemerkung betrifft, Moses habe sich, im Irrthum der Alten befangen, ein ehernes Himmelsgewölbe gedacht, so hat dazu nicht der hebräische Ausdruck der Genesis, sondern die lateinische Uebersetzung firmamentum, und mehr noch Luthers Uebersetzung durch den Ausdruck „Veste" Anlaß gegeben. Im Hebräischen steht Vers 6: jehi rakia, d. h. es werde eine Ausdehnung, ein Zwischenraum (Rakia). Genau übersetzt heißt die Stelle: „Es werde ein Zwischenraum zwischen den Wassern, und er werde zur Scheide zwischen Wasser vom Wasser. Und es machte Gott den Zwischenraum und schied zwischen Gewässern, welche unter dem Zwischenraum sind, und zwischen Gewässern, welche oben über dem Zwischenraum sind, und so wurde es, und es benannte der Herr die Ausdehnung Himmel."

„Was ist unter dieser „Rakia", unter dieser Ausdehnung, unter diesem, die Wasser oben, also die Wolken, von den Wassern unten trennenden Zwischenraume verstanden? Offenbar nur unsere Atmosphäre und nichts anderes. Diese hat in jedem Schöpfungsaugenblicke sich zu ihrer richtigen Zusammensetzung und specifischen Schwere so gebildet, daß sie die Wolken über den bald darauf erscheinenden trockenen Erdboden als nothwendigste Bedingung der dann erst kommenden Vegetation hinzutragen vermag. Aber eben diese Rakia läßt ja den Regen nach des Moses Anschauung wie nach der unserigen durch, wie könnte der

Seher nur im Entferntesten dabei an ein dichtes Gewölbe gedacht haben? Sieht er ja jene Wasser „oben über der Rakia" täglich als Wolken vor Augen, während sie offenbar unter jener blauen Erscheinung schweben, die er einzig und allein irrthümlich als ein festes Gewölbe hätte ansehen können, wenn er überhaupt hier jemals an ein Gewölbe gedacht hätte.

Woher bei diesem Sachverhalte und bei diesen Worten die Phantasie der Griechen von ehernem Himmel dem Moses zugeschoben werden konnte, ist rein nicht abzusehen. Vielleicht hat nur der von ihm für diese Atmosphäre erwähnte Name „Himmel" dazu Anlaß gegeben. Allein bedenken wir doch, daß das Ganze, was der Mensch über sich sieht, Luft, Wolken und das scheinbare blaue Gewölbe, kurz der Himmel des Augenscheines, durch den Sprachgebrauch aller Völker naturgemäß in diesem einen Ausdruck zusammengefaßt wird, und daß Moses gerade in diesem Sprachgebrauche redet. Oder soll er denn seine „Vögel des Himmels", die er wiederholt erwähnt, etwa jenseit des ihm aufoctroyirten Erzgewölbes suchen? Offenbar schwimmen doch die Vögel ähnlich in der Atmosphäre und zwar in der untersten Schichte der Atmosphäre wie seine „Fische des Meeres" im Wasser. Er hat daher ganz klar unter seinem Ausdrucke „Himmel" die Atmosphäre mit den von ihr getragenen Wolken, kurz Alles, was über uns erscheint, verstanden, wie es ja für den Sprachgebrauch aller Völker ganz natürlich ist. Freilich könnte hier Luthers Uebersetzung wieder verwirren, da sie, entsprechend jener „Veste" nun auch V. 26 nicht wie im Hebräischen steht „Vögel des Himmels", sondern „Vögel unter dem Himmel" schreibt, und so für die Vögel einen andern Ausdruck gebraucht als für die Fische, während im Hebräischen für das Eine und das Andere der gleiche Ausdruck des Genitivs steht.

Zum Schlusse noch ein Wort über die Behauptung, die Bibel lasse nur die neptunische Anschauung von der Erdbildung gelten. Die Bibel sagt in der That über den Hergang dessen, was man in der Geologie die Erdbildung nennen kann, d. h. über die Entwickelungsart des Felsenbaues unseres Planeten nicht das Mindeste. Nur der Umstand, daß die Erde beim Beginne des Sechstagewerkes mit Fluth bedeckt erscheint, hat zu jener Bemerkung von der Begünstigung der neptunischen Theorie Anlaß gegeben, und zwar beförderte der andere Umstand, daß die Bibelerklärer aus jenen Tagen der Schöpfung Weltperioden machen wollten, dieses Vorurtheil. Allerdings ist bei Annahme langer Weltperioden der Gedanke nahe gelegt, die Bibel müsse nun

durchaus Alles erzählt haben, und sie lasse Nichts unberührt und als ihren Berichten voraufgehend liegen. Und so wird denn die allererste Periode der Erde in diesem Falle durch den heiligen Text als eine neptunisch gestaltete erscheinen, was sich allerdings Neptunisten unter den Naturforschern hier und da zu Nutzen genommen haben. Nach der richtigen Scheidung des großen Gesammtschöpfungs-Actes, der das ganze Universum überhaupt aus dem Nichts in's Dasein rief, wie es der erste Vers für rein theologische Zwecke verzeichnet, von der Neu-Einrichtung der im Thohu-Vabohu liegenden Erde für das neue Reich des Menschen, bleiben alle Fragen über das, was die Geologie Erdbildung nennt, rein von der Bibel unberührt. Ist jener letzten neptunischen Periode, in der das Thohu-Vabohu uns erscheint, wie der Plutonismus will, früher ein langer Erkaltungsproceß der glühendflüssigen oder früher noch gar dampfartigen Erdmasse voraufgegangen, oder hat sich alles Vorhergehende auf kaltem nassen Wege zugetragen, beides ist für den Bibelerklärer als solchen völlig gleichgültig. Seine Thätigkeit beginnt erst mit einer Periode des Erdballes, über deren früheres Dagewesensein sowohl die Vertreter der neptunischen, als die der plutonischen und nicht minder auch die neuern Vertreter der chemisch-mechanischen Theorie einig sind.

Mit den bisher besprochenen Punkten ist die Hauptaufgabe des Bibelerklärers gegenüber den Angriffen, welche man unter dem Vorwande der Naturforschung gegen die sechs Tage der biblischen Schöpfungsgeschichte versucht hat, als abgeschlossen zu betrachten. Allein es kann nicht unbeachtet bleiben, daß man, wenn auch nicht gerade im Namen der Naturwissenschaft, doch im gleichen Widerwillen gegen den Glauben den weitern Versuch gemacht hat, das ganze Ansehen der biblischen Schöpfungsgeschichte dadurch herabzusetzen, daß man ein unrichtiges Verhältniß des zweiten Kapitels zum ersten im Buche Genesis annahm. Auf diese Weise kam man dann zum Schlusse, die Bibel selbst halte ja jene sechs Tage nicht fest, um derentwillen in der Neuzeit der Streit zwischen der fortgeschrittenen Naturwissenschaft und der veralteten Bibelerklärung unnützer Weise fortgeführt werde. Dieser Umstand setzt die Frage nach dem richtigen Verhältnisse zwischen den beiden ersten Abschnitten der Genesis mit unserer Aufgabe wenigstens in mittelbare Berührung, so daß wir auch diesen Gegenstand durch die nöthigen Winke aufhellen müssen.

Die Verwirrung in der Bibelerklärung an diesem Punkte rührt von dem Umstande her, daß man den Eingang des zweiten Kapitels

der Genesis für eine neue selbstständige Schöpfungsgeschichte ansehen will, welche unabhängig vom ersten Kapitel dastehe und als Werk eines andern Verfassers betrachtet werden müsse. Diese, vorzüglich bei rationalistischen Exegeten ganz eingebürgerte Ansicht ist mitunter auch von gläubigen Theologen hingenommen worden. Allein es ist offenbar, daß durch eine solche Annahme das Ansehen der ganzen biblischen Schöpfungsgeschichte wesentlich gestört wird, und daß man sich ihr gewiß nicht zu unterwerfen braucht, so lange ihre Vertreter nicht die schlagendsten Gründe für sie geltend machen, was denselben indessen nicht im Mindesten gelingt. Die wenigen Punkte, aus denen man eine sprachliche Verschiedenheit dieser beiden Stücke hat nachweisen wollen, sind in der That ohne allen Belang, wenn man sie nur unbefangen ansieht. Daß ein alter Mann, wenn er in der schwierigen Schrift der alten Hebräer und mit ihren äußerst unvollkommenen Schreibmaterialien so viel fertig hatte, als das erste Kapitel der Genesis enthält, wohl das Weiterschreiben für spätere Zeiten verschieben konnte, das anzunehmen liegt um so mehr nahe, als dieser Alte eben der vielbeschäftigte Heerführer des großen Volkes war, der mitten in seinem so bewegten Leben während des Zuges in der Wüste oft genug gezwungen sein konnte, die ruhige Fortsetzung seiner Schrift für lange Zeiten zu verschieben.

Dann aber dürfen wir dabei nicht vergessen, daß der für theologische Zwecke schreibende Seher mit dem ersten Kapitel einen wichtigen Abschnitt seiner Thätigkeit in Mittheilung der an ihn ergangenen Gottesoffenbarung abgeschlossen sah. Dieses erste Kapitel steht wie ein göttliches Denkmal groß und vollendet in seiner erhabenen Einfachheit für den Glauben und das Nachdenken aller Zeiten da, indem es die beiden ersten Grundirrthümer des ganzen Heidenthums durch sein göttliches Licht für die Menschheit auf immer verscheucht. Das All ist aus Nichts geschaffen, nicht ewig und nicht göttlich, sondern das Werk der überweltlichen, persönlichen Gottheit, und die mit dem Menschen in's Dasein gerufene letzte organische Schöpfung hatte ursprünglich die Bestimmung, daß sie als das Reich des Menschen seiner Herrschaft gehorchend ihre Zwecke für die göttliche Ehre erreichen sollte. Die nun vom zweiten Kapitel ab folgende weitere Gottesoffenbarung betrifft im Wesentlichen den Ursprung jener Störung im Reiche des Menschen, deren verhängnißvolle Folgen von Anfang an auf unserm Geschlechte und auf der vom Fluche getroffenen irdischen Schöpfung lastet. Nahe liegt uns also die Annahme, daß, abgesehen von den oben erwähnten natürlichen

Gründen für das Abbrechen und spätere Wiederaufnehmen der Schrift des Moses dieses zweite Kapitel erst die Folge neuer göttlicher Visionen des Sehers sein wird, in welchen der specielle Hergang der Erschaffung des Menschenpaares, seiner Prüfung und seines Falles den theologisch wichtigen Offenbarungsinhalt bildet. Daher mag die Zeit des Niederschreibens für beide Kapitel sehr weit auseinander liegen.

Wundern kann es daher nicht, daß wir hier jene höchst unbedeutende Verschiedenheit in der Ausdrucksweise vorfinden, auf welche rationalistische Erklärer ungebührliches Gewicht legen. Insbesondere kann die verschiedene Benennung der Gottheit, die auch weiterhin in den einzelnen Abschnitten des Buches Genesis wechselt, nicht sonderlich auffallen. Daß der alte Seher bald die hergebrachte Bezeichnung der Gottheit im Worte „Elohim" gebraucht, bald den durch ihn selbst erst für die Israeliten seit jüngster Zeit in Aufnahme gekommenen eigentlichen Namen des Gottes Abrahams im heiligen Worte „Jahve" (Jehovah) anwendet, scheint bei vorurtheilsfreier Betrachtung nur ganz natürlich. Wir können daher jenen Vorschlag nicht billigen, der auf diesen abwechselnden Gebrauch der beiden Namen für die Gottheit die Hypothese gründen will, das Buch Genesis sei überhaupt aus zwei ältern Urkunden zusammengesetzt und durcheinander gemischt, von denen man die eine die Elohim-Urkunde, die andere die Jehova-Urkunde zu nennen beliebt. Wenn man nicht um jeden Preis solch' eine Verschiedenheit in den Bibeltext hineinbringen will, so erscheint das zweite Kapitel nicht mehr als ein zweiter vom ersten unabhängiger Bericht über die Schöpfung der Welt überhaupt, sondern vielmehr als die Fortsetzung der Gottesoffenbarung für einen neuen theologischen Zweck. Anknüpfend an das erste Kapitel resumirt der Verfasser die in demselben erzählte Geschichte der Vollendung von Himmel und Erde in ihrer für den Menschen bestimmten ursprünglichen Einrichtung, um alsdann die im ersten Kapitel kurz erwähnte Erschaffung des Menschen nun in ihren Einzelnheiten so auszuführen, wie dieses zum Verständniß der zweifachen Natur des Menschen, der Gleichartigkeit beider Geschlechter und der Geschichte des Sündenfalles für alle Zeiten erforderlich war.

Hierbei veranlaßt ein dort stehender Ausdruck, wenn er ungenau aufgefaßt wird, das in Rede stehende Mißverständniß, nämlich das hebräische Wort „Terem". Die gewöhnliche Uebersetzung dieses Wortes durch „noch nicht" läßt den Zusammenhang so erscheinen, als ob in diesem zweiten Kapitel eine ganz andere Reihenfolge der einzelnen

Schöpfungen für Pflanzen, Thiere und Menschen und ein Wegfallen der im ersten Kapitel erwähnten sechs Tage anzunehmen sei. Allein dieses Wort „Terem" muß hier durch „zuvor nicht" übersetzt werden, wogegen sprachlich nichts im Wege steht, dann fällt die ganze Schwierigkeit weg. Moses sagt uns nämlich, daß die gegenwärtige Pflanzenwelt erst für den Menschen und seine Pflegethätigkeit, so wie für die jetzigen, erst mit dem Sechstagewerke eingetretenen meteorologischen Verhältnisse von Gott erschaffen und bestimmt sei, daß also diese Pflanzenwelt zuvor nicht auf Erden dagewesen sei, bis der Mensch zu ihrer Pflege und der Regen als ihre Lebensbedingung erschienen sei. Vordem war allerdings die Erde da, aber ohne die jetzige Atmosphäre und ihre Wirkungen, wie sie für die heutige Vegetation Bedingung sind. Das, was im ersten Kapitel erzählt ist, wiederholt sich keineswegs im zweiten, Moses führt vielmehr mit Voraussetzung des dort Gesagten hier nur die Schöpfung des Menschen und die unmittelbare mit der Erschaffung des Adam verbundene Einrichtung des Gartens von Eden näher aus, wo keine neue eigentliche Schöpfung von Pflanzen, sondern nur ein hervorragendes Wirken der bereits geschaffenen Vegetation für die Stätte, welche als erster Aufenthaltsort des Menschen dienen sollte, erwähnt wird. Dieß Alles steht in nahem Zusammenhange mit dem in diesem Kapitel zu Grunde liegenden neuen theologischen Zwecke der Offenbarung, nämlich mit der Erzählung des Sündenfalles. Das Wort „Terem" bezieht sich also nur auf die Zeit vor dem Beginn des Sechstagewerkes, nicht aber auf die ganze Zeit bis zum Ende des sechsten Tages, d. h. bis nach Erschaffung des Menschen, und dieses drücken wir dadurch aus, daß wir es durch „zuvor nicht" übersetzen, statt den Ausdruck „noch nicht" zu wählen, der das Mißverständniß veranlassen muß. Hiermit verschwindet der Anschein, als beginne das zweite Kapitel eine unabhängige, ganz andere Darstellung des Schöpfungsherganges, welche im Widerspruche mit dem ersten Kapitel sofort den Menschen mit den Pflanzen erschaffen werden lasse und von jenen sechs Tagen nichts wisse. Die Bemerkung, daß zuvor das Kraut des Feldes nicht dagewesen sei, scheint einen Anklang zu enthalten an die von uns vertheidigte Ansicht, daß die Bibel ein viel älteres Dasein des unbewohnten Erdballes überhaupt zugebe.

Neben dieser richtigen Uebersetzung des Wortes „Terem", welche Licht in den ganzen Zusammenhang bringt, ist es weiterhin wichtig, die dort im heiligen Texte vorkommenden eigenthümlichen Futura richtig

zu beachten und dieselben, nicht wie es hergebracht ist, ohne Weiteres und gegen den Sprachgebrauch als Präterita zu übersetzen. Es sind vielmehr, wie es im Hebräischen regelmäßig ist, Conjunctive von verschiedener Bedeutung, und bei der Beachtung dieses Umstandes gewinnt die Uebersetzung volle Klarheit. Nach der Einleitung in den ersten Versen, die sich an das erste Kapitel anschließen, heißt es dann von Vers 5 ab: „Und alles Kraut des Feldes konnte zuvor nicht da sein auf Erden und alles Gewächs der Erde konnte zuvor nicht sprossen, weil nicht hatte regnen lassen Jehova, der Herr über die Erde, und der Mensch nicht existirte, zu bearbeiten den Boden." Nun folgt die göttliche Anordnung des ersten Regens mit den Worten des sechsten Verses: „Und ein Nebel mußte aufsteigen von der Erde und tränken die ganze Oberfläche des Bodens." Dann folgt als ganz neuer Abschnitt ein Bericht über den speciellen Hergang der Erschaffung des Menschen und die Einrichtung des Gartens in Eden für seinen Aufenthalt.

Bei der Uebersetzung ist ferner zu beachten, daß das Hebräische nur eine einzige Form für die vergangene Zeit hat, die daher bald unser Imperfectum, bald das Perfectum, bald auch das Plusquamperfectum bezeichnet. In der hier in Rede stehenden Erzählung von der Schöpfung des Menschen muß daher beim Uebersetzen im Vers 7 nur das deutsche Perfectum stehen, um diese Erzählung klar als bloße Ausführung der im ersten Kapitel summarisch angegebenen Schöpfung des Menschen erscheinen zu lassen. Es heißt hier: „Gott aber hat den Menschen gemacht aus Staub von der Erde ꝛc." — In ähnlicher Art fällt bei richtigem Uebersetzen die Schwierigkeit weg, welche man in V. 19 gefunden hat, als ob hier erst das Stattfinden der Thierschöpfung angegeben wäre. Es heißt nur: „Gott aber hatte alle Thiere aus Erde gebildet ꝛc. und führte sie dem Menschen vor ꝛc."

Die drei ersten Verse des zweiten Kapitels gehören dem Zusammenhange nach als Schluß zum ersten Abschnitte, nicht als Einleitung zum zweiten, so daß hier die mangelhafte Kapitelabtheilung der Juden stört.

Diese Andeutungen mögen genügen, um die nur neben unserer eigentlichen Aufgabe liegende Frage nach dem Verhältniß des zweiten zum ersten Kapitel im Buche Genesis in's nöthige Licht zu stellen.

Wir sehen also aus der ganzen bisherigen Darstellung, daß die biblische Schöpfungsgeschichte keineswegs mit der Naturwissenschaft in

Widerspruch steht, ja daß nicht einmal jene so allgemein angenommene Deutung der Schöpfungstage als Weltperioden nothwendig ist, zumal da diese Deutungsart in der That die Einsprüche der widerstrebenden Naturforscher nicht alle zu beseitigen im Stande ist. Sie weiß die Zeit für die lange Dauer des Felsenbaues wohl zu finden, geräth aber durch die so tief in's Innere der Gebirge eingeschlossenen Thierversteinerungen in unausweichliche Verlegenheiten, während die von uns vorgezogene Erklärung hier Stand hält, und zugleich den Vorzug hat, strenge beim Wortlaute der Bibel zu bleiben. Es sind also sechs wirkliche, dicht aneinandergereihte Tage von gewöhnlicher Dauer, an denen sich die eigentlichen Allmachtsacte des Schöpfers bei Anordnung des lange wüst und leer gebliebenen Erdballes für Aufnahme des Menschen und seines Reiches als rasche Wunder ereigneten. Alles, was nur die Natur in regelmäßigem Wirken ihrer Kräfte nach dem Zeugniß der Geologie gethan hat, und also nur verhältnißmäßig langsam gethan haben wird, das liegt nicht im Kreise des biblischen Sechstagewerkes, sondern im Zeitraume zwischen dem, was der erste Vers erwähnt und dem, was vom zweiten Verse ab erzählt ist. — Atheisten müssen freilich anders denken, denn sie können ja keine Schöpferacte zugeben. Aber wie wollen sie überhaupt das Dasein der Natur erklären? — Mit ihnen haben wir an der gegenwärtigen Stelle nicht zu streiten.

## Die Einheit des Menschengeschlechtes.

An dieser Stelle wird es nicht überflüssig sein, eine weitere Einwendung von Seiten der unserem Glauben widerstrebenden Naturwissenschaft zu besprechen, nämlich die Behauptung, daß das ganze Menschengeschlecht unmöglich von einem einzigen Menschenpaare abstammen könne. Außer der Naturwissenschaft wird hier auch wohl die Sprachforschung in den Dienst der Gegner des Christenthums hineingezogen; jedoch sind die von der Sprachverschiedenheit hergenommenen Einsprüche von so geringer Bedeutung, daß sie für uns keiner speciellen Berücksichtigung bedürfen. Nur für den Atheisten und Pantheisten, der nun einmal an ganz anderer Stelle mit dem Christenthum im Zwiespalte ist, kann dergleichen als Nebensache beim Kampfe gegen unsern Glauben einige Wichtigkeit haben.

Wir erinnern daran, daß das Festhalten an der Einheit des Ursprunges aller Menschen nicht nur durch die Aussprüche der mosaischen

Schöpfungsurkunde den Gläubigen unabweislich wird, sondern daß diese Wahrheit auch im engsten Zusammenhange mit ganz wesentlichen Lehren des positiven Christenthums steht, nämlich mit den Dogmen von der Erbsünde und der Erlösung. Natürlich hat hier gerade dieser Umstand die Gegner zum Hervorsuchen von Einsprüchen gereizt, zu denen die bloßen Interessen der reinen Naturwissenschaft schwerlich geführt hätten.

Als Grund des Einspruches gegen diese Einheit wird die Größe des Unterschiedes der verschiedenen Menschenracen geltend gemacht. Die Verschiedenheit der Hautfarbe und der Schädelbildung erscheinen als die Hauptpunkte dieses vorhandenen Racenunterschiedes. Man sagt: diese Unterschiede ließen sich naturwissenschaftlich nicht als bloß durch klimatische Einflüsse entstanden erklären. Es sei ein unzweifelhafter Irrthum, wenn man z. B. glaube, die Schwärze der Haut sei beim Neger von der Sonnenhitze entstanden, da sie offenbar von einem Pigmente herkommt, welches schon von Natur aus, ohne allen Einfluß der Sonne, sich in der Haut des Negerkindes vorfindet. Ebenso ist es mit den übrigen Farben der Haut bei den verschiedenen Racen. Gleich ehe wir auf die Sache näher eingehen, bemerken wir, daß die Vertheidigung der Offenbarung es sich nicht in den Sinn kommen läßt, die Racenunterschiede lediglich dem Klima zuzuschreiben und die Farbe des Negers durch die Sonnenhitze zu erklären.

Vorerst müssen wir uns genau über die Grenze der Berechtigung aller wissenschaftlichen Behauptungen im vorliegenden Falle klar werden. Wir stehen hier vor einer Frage, in welcher die natürliche Forschung nicht im Stande ist, auf eine genaue Angabe des ursprünglichen Sachverhaltes und auf eine bestimmte Erkenntniß der ersten Thatsache zurück zu gelangen. Der jetzt vorliegende Sachverhalt gibt uns kein zwingendes Zeugniß über die Gestalt seiner ersten Anfänge und gestattet die Annahme sehr verschiedener Möglichkeiten, als Voraussetzung für die nun vorliegenden Erscheinungen des Racenunterschiedes. Allerdings könnte jedoch die Naturwissenschaft im Stande sein, die eine oder die andere einzelne Voraussetzung, als mit dem jetzigen Sachverhalt im Widerspruch stehend, klar nachzuweisen und sie dadurch als unmöglich auszuschließen. Alles Weitere dabei bleibt hier nur Hypothese, und läßt sich niemals naturwissenschaftlich zur Sicherheit bringen.

Die Offenbarung aber gibt uns die bestimmte Thatsache an, daß das ganze Menschengeschlecht zuerst von einem einzigen Paare abstamme und nachher durch die Familie des Noe wiederum von einer

einzigen Familie erneuert worden sei. Auf diesem Punkte könnte also die Naturwissenschaft es versuchen, diese Eine bestimmte Angabe der Offenbarung als unmöglich zu erklären, indem sie den Nachweis unternähme, daß der heutige Thatbestand einer solchen Voraussetzung unläugbar widerspreche.

Um uns hier auf's Nothwendige zu beschränken und bei diesem delicaten Punkte nicht auf unpassende Abschweifungen in die Anatomie und Physiologie zu gerathen, dürfen wir dieser Behauptung rasch widersprechen durch Berufung auf eine sehr maßgebende Auctorität unter vielen andern, die es zeigt, daß offenbar die Naturwissenschaft durchaus keine zwingenden Gründe gegen die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes hat. Alexander von Humboldt nämlich, der hier bei reichster Kenntniß der Naturgesetze zugleich mehr wie alle andern Forscher durch seine Reisen Gelegenheit hatte, die Unterschiede der Menschenracen durch lebendige Anschauung der Völker kennen zu lernen, spricht sich für die Annahme der Einheit des Ursprunges aller Menschen aus, obwohl er nicht gerade ein einziges Paar als Anfang anzunehmen für nothwendig erklärt. Schwerlich findet sich wohl eine Auctorität, die in dem genannten Falle diesem Sachkenner ebenbürtig entgegengestellt werden könnte. Was dieser hierin annehmen konnte, und wahrhaftig dabei nicht im Geringsten der Offenbarung zu lieb annahm, das wird wenigstens nicht naturwissenschaftlich unglaublich sein. Wir haben daher in diesem Punkte die Verträglichkeit dieser Offenbarungsangaben mit der Naturwissenschaft Anderen gegenüber schwerlich zu vertheidigen nöthig. Möglich erscheint der bloßen Naturforschung dieses, möglich erscheint auch Anderes, und die Wissenschaft bemerkt hier nur zu bestimmt die Grenzen ihrer Mittel. Mag derjenige, der ihr allein vertrauen will, indem er den Glauben überhaupt verwirft, hier diese Armuth fühlen und jene Willkür genießen, die immer den Mangel überzeugender Gewißheit charakterisirt. Nur das Eine müssen wir abwehren, daß die Naturforschung schlagende Gründe habe, gerade unsere mit der Offenbarung übereinstimmende Annahme in diesem Punkte als unmöglich zu erweisen.

Sagt man uns nun, das Dasein der jetzigen Racenunterschiede ließe sich unmöglich aus klimatischen Einflüssen erklären, so werden wir dieses ruhig zugeben, indem wir unsererseits gar nicht darauf bestehen, diese Unterschiede dem bloßen Klima zuzuschreiben, obwohl dasselbe offenbar seine Einflüsse dabei äußert. Wir sind überhaupt nicht ge-

zwungen, für das Entstehen dieser Unterschiede völlig genügende Naturursachen dem Gegner gegenüber vorzubringen. So gut dieser nicht im Geringsten im Stande ist, mit seiner Naturwissenschaft uns den Ursprung des Menschengeschlechtes überhaupt klar anzugeben und das Dasein des Menschen ohne Einfluß göttlicher Schöpferthätigkeit zu erklären, so wenig kann er uns die Grenzen angeben, wo diese Schöpferthätigkeit aufhören muß, um bloßer Naturthätigkeit weiterhin Platz zu machen.

So stehen auf unserer Seite zur Erklärung des Racenunterschiedes zwei Annahmen offen, welche die reine Naturwissenschaft anzufechten keine Mittel hat, so daß die wirkliche Anfechtung nur dann vorkommt, wenn sich falsche Philosophie unter der Maske der Naturwissenschaft einzuschleichen sucht. Wir können nämlich einerseits annehmen, daß der Schöpfer selbst, so gut nur er allein den Menschen bildete und dessen natürliche Fortpflanzung anordnete, auch direct durch Schöpferthätigkeit den Grund jener Racenunterschiede gleich in den ersten Generationen der Abkömmlinge der Familie Noe's hervortreten ließ, damit diese Unterschiede fortan in den verschiedenen Stämmen, für unerforschte, ihm allein bekannte Zwecke fortdauern sollten. So gut man ohne den Glauben annimmt, es seien gleich im Anfange die Exemplare mehrerer Racen auf unerklärliche Art dagewesen, so gut dürfen wir mit Rücksicht auf die Offenbarung dieses unerklärliche Ereigniß kurz nach den ersten Generationen ansetzen, und zwar nicht als Wirkung der Natur, sondern als Fügung der schaffenden Allmacht Gottes.

Die andere Annahme, die uns als möglich offen bleibt, besteht darin, daß wir sagen: bloß natürliche, aber unserer bisherigen Forschung undurchdringliche Zusammenflüsse von Umständen haben einzelne Stämme kurz nach ihrer Abstammung von Noe so zu sagen natürlich und krankhaft entstellt, so daß die Spuren dieser Entstellung zumal beim Fortdauern der wirkenden Einflüsse nun in deren weiteren Generationen zur erblichen Entstellung geworden sind. Dieses erbliche Fortbestehen der erwähnten Körpereigenthümlichkeiten mochte dann an den verschiedenen Stellen der Erde theils durch klimatische Einflüsse, theils durch die dortigen Nahrungsmittel, theils durch locale Krankheitsursachen mehr oder weniger befördert werden. Es ist nicht nothwendig, hierbei anzunehmen, daß solche Entstellungen, selbst wenn sie ursprünglich von krankhaften Ursachen herrührten, auch weiterhin von eigentlichen Krankheitserscheinungen bei den Nachkommen begleitet geblieben wären. Das

Uebel konnte seinen Krankheitscharakter völlig verlieren, obwohl die Entstellung erblich blieb. Uebrigens sehen wir gerade bei den verschiedenen Racen auch zugleich eine Verschiedenheit erblicher Krankheitsanlagen, deren Entwicklung und Vermehrung dann weiterhin vielfach von Klima, Nahrung, Lebensweise und localen Ursachen in ihrer Verschiedenheit abhängt, während der Haupttypus gleich bleibt.

Es könnte getadelt werden, wenn wir in dieser Annahme diese Racenunterschiede als Entstellungen bezeichnen und dieses Uebel nur auf einzelne Familien unter den Nachkommen Noe's zurückführen. Allein in der That kann man doch manche Negerarten, oder die Spitzköpfe, die Eskimos, Mongolen u. dgl., im Allgemeinen nur als entstellte Menschengestalten ansehen, wenn auch unter ihnen mitunter Einzelne nach ihrer Art schön genannt werden dürfen. Wir könnten uns ja auch den Fall denken, daß unter uns ausnahmsweise irgend ein einzelner gelbsüchtiger Mensch während dieser Krankheit keineswegs häßlich erschiene, obwohl dieses Uebel doch jedenfalls als Entstellung des Menschen bezeichnet werden muß. Niemand wird läugnen, daß im Ganzen die kaukasische Race schöner ist, als alle übrigen, und es dürfen daher die andern, ihr gegenüber, mit Recht als Entstellungen bezeichnet werden. Indessen lassen sich andererseits auch Erscheinungen bei der kaukasischen Race finden, denen man ebenso gut den Charakter der Entstellung und des krankhaften Ursprunges beilegen könnte.

Ebenso leicht ließe sich indessen der in neuerer Zeit aufgetauchte Gedanke vertheidigen, daß nicht die weiße, sondern die rothe Race die ursprüngliche, d. h. die am wenigsten entstellte sei, von welcher die übrigen Farben nach hell und dunkel hin sich entwickelt hätten.

Keineswegs sind wir gezwungen, anzunehmen, daß jene erste krankhafte Ursache der verschiedenen Racenentstellung sich ursprünglich jedesmal nur bei einem Paare eingestellt habe. Es können ja unbekannte Uebel sein, die damals viele zugleich in ganzen Gegenden ergriffen haben und so desto leichter und unvertilgbarer fortgepflanzt wurden. Auch brauchen wir nicht anzunehmen, daß die verschiedenen Arten der Entstellung damals gleichzeitig erschienen sind, sie können Jahrhunderte und Jahrtausende von einander entfernt liegen, zumal da die Racen gegenwärtig an Menschenzahl so sehr von einander verschieden erscheinen. Die geringe Anzahl der Rothhäute in Amerika z. B. brauchte zu ihrer derartigen Erklärung, wenn sie nicht in der That der Rest des Ursprünglichen sind, kaum die Generation von tausend Jahren, während Neger und Malaien

viel älter sein mögen. Uebrigens darf nicht vergessen werden, welch' großen Einfluß die Entwicklung der Geistesthätigkeit und also das Alter und die Stätigkeit der guten und schlechten Cultur auf die Veredlung oder Entstellung der äußern Gestalt der Menschenstämme haben muß.

Alexander von Humboldt weist zur Vertheidigung seiner Annahme von der Einheit des Menschengeschlechts zunächst darauf hin, daß diese Annahme wegen eines allgemeinen Naturgesetzes nothwendig erscheine. Ueberall nämlich blieben die Bastarderzeugnisse, welche von zwei wirklich verschiedenen Naturracen abstammen, durchaus ohne weitere Fortpflanzung, während bei denjenigen Menschen, deren Eltern verschiedenen Menschenarten angehörten, z. B. Neger und Europäer waren, gerade eine sehr reiche Nachkommenschaft vorkomme. Hieraus gehe klar hervor, daß z. B. Neger und Weiße oder Rothhäute keineswegs als Wesen verschiedener Naturracen betrachtet werden dürften, sondern durchaus zu ein und demselben Geschlechte gehören müßten.

Zweitens macht Humboldt darauf aufmerksam, daß das Unterscheiden verschiedener Menschenracen wissenschaftlich unthunlich sei, weil man damit in's Unendliche fortfahren müsse und nie zu Ende kommen würde, so groß sei die Zahl der Unterschiede, die sich in den Völkerklassen selbst wieder bildeten und mitunter den hergebrachten Hauptunterscheidungen an Größe nicht nachständen. Bei den Hindus kommen z. B. mitunter in ein und derselben Familie die allerverschiedensten Hautfarben dicht neben einander vor, von europäischem Weiß bis zur Annäherung an völliges Schwarz herab.

Das Zeichen der unbedingten Einheit des Menschengeschlechtes findet Humboldt ganz entschieden in der dem Menschen allein zukommenden und allen Menschenarten gemeinschaftlichen Erscheinung der Geistesthätigkeit.

Es ist uns nicht unbekannt, daß einige Schriftsteller sich alle Mühe geben, jenes Naturgesetz hinsichtlich der Bastardthiere, auf welches Humboldt sich bezieht, durch angebliche Beispiele von Ausnahmen zu bestreiten. Allein die von ihnen angeführten Beispiele sind mitunter, als auf arger Verwechslung beruhend, nachgewiesen worden (ein sardinisches Schaf wurde z. B. dabei mit einem Reh verwechselt). Allein was wäre denn durch eine einzelne Ausnahme hier bewiesen? Bei Vermischung der verschiedenen Racen der Thiere bliebe doch immer die Unfruchtbarkeit der Bastardthiere die große Regel, während im Gegensatze hierzu die

auffallend reiche Nachkommenschaft der Creolen und der Mischlinge ebenso feste Regel bleibt.

Bei der Besprechung der Körperverschiedenheit unter den sogenannten Menschenracen tritt uns nicht nur, wie Humboldt bemerkt, ein unendlicher Reichthum von Abweichungen entgegen, sondern wir sehen auch zahlreiche Gründe vor uns, die im Laufe der Zeit neue Unterschiede hervorzubringen im Stande sind. Nicht nur das Klima, die Nahrung, die Gegend, das Wasser, die Lebensart, Seuche, Laster und Naturereignisse wirken hier in bunter Verschiedenheit und Zusammensetzung durcheinander, sondern selbst künstliche Thätigkeit der Menschen ist dabei von bedeutendem Einfluße. Wissen wir doch, daß unter einzelnen Negerstämmen die Sitte herrscht, das Gesicht der kleinen Kinder durch ein vorgebundenes Brett platt zu drücken, weil sie die platte Nase und die aufgeworfenen Lippen für besondere Schönheiten ansehen, wie der Chinese den künstlich verkrüppelten Fuß. Bei andern Barbaren wird der weiche Schädel des Kindes mit einem Bande fest umbunden und so künstlich zur spitzen Form gedrückt, während wieder Andere ihn durch ein darauf gebundenes Brett aus gleichem Ungeschmack platt zu drücken suchen. Beide Unsitten sind zugleich offenbar nicht ohne großen Einfluß auf die Entwicklung des Gehirnes und auf dessen Verkümmerung für den Gebrauch bei der Geistesthätigkeit. In ähnlicher Art, wie Gesichtsformen, Gesichtsknochen und Schädel, wird ebenfalls oft die Haut künstlich entstellt. Das widerliche Färben und Tätowiren, oft mit verderblich wirkendem Gifte, ist bei den Wilden allgemeiner Gebrauch. Aber auch die dunkle Farbe ist bei manchen Völkern künstlichen Ursprunges. Selbst die Zigeuner pflegen ihre Kinder mit Fett und allerlei wirksamem Stoffe einzureiben, und sie so der Hitze des Feuers auszusetzen, um die Haut zu dunkler Farbe zu zwingen. Wie viel nun von all' diesen natürlichen und künstlichen Einflüssen der Entstellung allmählich in den erblichen Typus solcher Völker übergehen kann, läßt sich schwerlich berechnen. Manche derartige Wirkung der Natur dauert seit Jahrtausenden fort, während auch jene künstlichen Unsitten der Menschen mit unbegreiflicher Ausdauer mitunter durch Jahrtausende fortgesetzt sein mögen.

Die Schwierigkeiten, welche hier im Namen der Wissenschaft von den Gegnern des Glaubens uns in den Weg gestellt werden, erscheinen nach all' diesem durchaus nicht der Art, daß sie uns zwingen könnten, die Offenbarung und all' ihre heilbringenden Wirkungen zu verwerfen, um den Ruhm wissenschaftlicher Gründlichkeit uns zu bewahren. Wir

können diesen Punkt getrost verlassen, was auch materialistische Naturforscher noch weiterhin im Laufe der Zeiten hier zum Kampfe gegen die Offenbarung in's Feld führen mögen. Ueberhaupt hat all' dieses Suchen nach Gründen gegen die Einheit des Menschengeschlechtes kein directes Interesse der Naturwissenschaft im Auge. Es sind dieses vielmehr nur Nebenbestrebungen, die dem Atheisten, dem Materialisten, dem Pantheisten lieb sind, weil sie das mißliebige Christenthum angreifen. All' diese Parteien sind in Verlegenheit, wenn sie das Dasein des Menschen ohne Schöpfer erklären sollen, und kommen so auf die fremdartigsten Einfälle, da sie nun einmal dabei kein fertiges Menschenpaar als Anfang brauchen können. Wer an einen persönlichen Gott als Schöpfer glaubt, für den bildet die Behauptung der Einheit des Menschengeschlechtes keine Schwierigkeit; und mit Atheisten, Materialisten und Pantheisten haben wir ja den Principienkampf nicht erst hier, sondern umständlich genug bereits an früherer Stelle zu führen gehabt.

## Die Rippe Adams.

In der heil. Schrift findet sich die Schöpfung des Weibes von der des Mannes unterschieden. Bei unserer Besprechung der Geschichte der Offenbarung sind hierüber wenige Andeutungen nöthig. Es blieb dem Allmächtigen offenbar gleich, welchen Stoff er gleichsam zum Kerne wählte, um bei der neuen Schöpfung des Leibes der Eva die übrigen Stoffe der Erde nach Maß und Form allmächtig zusammenzurufen, daß sie sich mit diesem Kerne zum Leibe vereinigten. Allein es sollte bei dieser Schöpfung die Einheit des Menschengeschlechtes in beiden Eltern hervortreten. Darum bildet der Stoff, genommen vom Leibe des Mannes, diesen Kern der neuen Schöpfung. Es handelt sich hier gleichsam um das Wunder einer Geburt höherer und einziger Art, die nicht einem unentwickelten Kinde, sondern einem zweiten erwachsenen Menschen das vollendete Dasein geben sollte. Auch hier tritt die Offenbarung durch ihre geschichtliche Mittheilung zunächst den sittlich religiösen Verirrungen der Völker entgegen. Der Zweck dieser Erzählung von der Rippe des Adam ist nicht ein naturwissenschaftlicher und nicht Befriedigung menschlichen Vorwitzes. Das Ganze hat in der Hauptsache nur theologischen Zweck. Wenn das Heidenthum allgemein die Frauen als Wesen geringerer Art behandelte und sich dabei schmachvoll durch Despotismus und Unzucht an der einen Hälfte des Menschengeschlechtes versündigte, so verkündet die Offenbarung die Wesengleichheit des Weibes

als Grundlage der bessern sittlichen Ordnung. Die Naturwissenschaft hat ihrerseits nicht das mindeste Recht, hier Vertheidigung der Offenbarung zu verlangen. Die Wissenschaft ist ja an sich völlig außer Stande, über das erste Entstehen des Menschen überhaupt etwas Haltbares aufzustellen. Sie kann ferner nicht mitsprechen wollen, wo es sich lediglich um ein Schöpfungswunder handelt. Sie kann drittens darüber nicht aburtheilen, welchen Stoff des Körpers der Allmächtige bei dieser wunderbaren Geburt als Kern für die Bildung des neuen Leibes wählen wollte, um dadurch bei der Einheit der Menschheit in beiden Geschlechtern zu bleiben. Die Wissenschaft muß das Wunder der jetzigen Bildung jedes neuen Menschenleibes als Parallele für dieses Schöpfungswunder gelten lassen, indem auch dort zu der vorhandenen Substanz der Eltern alle neue Substanz für die weitere Entwicklung des Lebens hinzutritt, nur weil der Allmächtige diese Fügung so wollte.

Die Seele der Eva ist wie die des Adam eine vom Stoffe des Leibes ganz verschiedene, selbstständige Schöpfung Gottes.

## Der Garten Edens.

Die heil. Schrift erzählt uns weiter, daß Gott einen Garten pflanzte in Eden, in welchen er den Menschen gesetzt, daß er ihn baue und verwahre. Unter einem Garten haben wir uns einen Theil der Landschaft zu denken, der gerade für den Aufenthalt des Menschen vor andern Stellen zweckmäßig eingerichtet ist nach den verschiedenen Rücksichten. Wenn daher Spötter es unpassend fanden, daß Gott den Garten wie ein Gärtner gepflanzt haben soll, so kommt dergleichen nur von ihren platten Vorstellungen, die bei dem Gedanken an den Garten nicht von Alleen und geschorenen Hecken u. dgl. sich entfernen konnten. Der Herr richtete allmächtig eine besondere Stelle der damals überall paradiesisch herrlichen Erde zum ersten Aufenthalt des Menschen ein und pflanzte so den Garten Eden mit seinen vier Strömen. Auch über diese Ströme wurde gespottet, seit Voltaire's Weise Nachahmung fand. Es findet sich auf Erden in der That keine Stelle, die sich durch diese vier Ströme als den Ort des Paradieses kennzeichnete. Auch liegen die Ströme, deren Namen Moses hier nennt, nirgendwo so zusammen. Allein wer will auf Erden die Stätte des Paradieses wieder suchen, nachdem die Sündfluth die ganze Erdoberfläche umgewälzt hat, so daß Meere und Continente sich völlig veränderten und ebenso die Quellen und die Flußbette der Ströme? Wir wissen übrigens auch nicht mehr, was jene

Namen sollen, mit denen Moses die vier Paradiesströme bezeichnet. Ob sie von jenen Strömen hergenommen sind, die in der spätern Geschichte ähnliche Namen tragen, oder ob diese Namen aus uralter, lange verlorener Sprache, vielleicht nur appellative Flußbezeichnungen sind, die später als Eigennamen anderswo in der Geschichte bei Flüssen wiederkehren. Nur Eines ist zu beachten: daß Moses jedenfalls, als in Aegypten erzogen, sehr genau wissen mußte, daß die Quelle des Niles von der Quelle des Euphrats durch ungeheure Länderstrecken getrennt ist, und daß beide Flüsse in entgegengesetzter Richtung fließen. Wie wäre es möglich, hier dem großen alten Heerführer und Schriftsteller, auch beim Verwerfen seiner göttlichen Sendung, dergleichen lediglich als Fehler der Unwissenheit vorwerfen zu wollen? Alle derartigen Bemerkungen mögen dem Spötter für seine Zwecke genügen; wahrhaft wissenschaftliche Bedeutung haben sie offenbar nicht.

# Materien-Register.

Vosen, Christian Hermann,

Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner eine Apologetik für jeden Gebildeten

Freiburg im Breisgau 1870